

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE FILOLOGÍA**



**TESIS DOCTORAL**

**El impacto de las sociedades de conocimiento sobre los  
valores colectivos**

**Análisis y valoraciones desde los principios de la  
epistemología axiológica de Marià Corbí**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR**

**PRESENTADA POR**

**Marta Granés Bayona**

**Director**

**Francisco Javier Fernández Vallina**

**Madrid, 2018**

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**Facultad de Filología**

**INSTITUTO CIENCIAS DE LAS RELIGIONES**



**TESIS DOCTORAL**

**El impacto de las sociedades de conocimiento  
sobre los valores colectivos**

Análisis y valoraciones desde los principios de la  
epistemología axiológica de Marià Corbí

**Marta Granés Bayona**

Director:  
**Dr. Francisco Javier Fernández Vallina**

Madrid 2017



## ÍNDICE

<b>PRESENTACIÓN Y OBJETIVOS .....</b>	<b>7</b>
 <b>CAPÍTULO 1. EPISTEMOLOGÍA AXIOLÓGICA .....</b>	<b>11</b>
1.1 Estado de la cuestión de la epistemología axiológica .....	11
1.2 Presentación de Marià Corbí y la lógica de las líneas centrales de su investigación sobre epistemología axiológica .....	21
1.3 Crisis axiológica.....	33
• Crisis axiológica entendida como crisis de religión.....	35
• Crisis axiológica como crisis de valores.....	45
 <b>CAPÍTULO 2. EL RASGO DIFERENCIAL DE LOS HUMANOS: EL HABLA .....</b>	<b>50</b>
2.1 El habla como invento biológico.....	50
• Algunos momentos nucleares de nuestra evolución hacia la adquisición de la capacidad de fonación .....	51
• Aparato fonador: elementos necesarios para el habla .....	55
• Aparición del habla como invento biológico .....	57
- La competencia lingüística.....	58
- Comunicación en otras especies animales.....	62
2.2. La comunicación mediante el habla es el rasgo propiamente humano .....	68
• Diferenciaciones específicas del lenguaje humano.....	69
2.3 Consecuencias del habla .....	79
• La lengua permite trasladar el significado de las realidades a un soporte acústico .....	79
• El mundo de los humanos es una construcción de la lengua .....	80
- Aportaciones desde la psicolingüística .....	86
• El habla genera un acceso bifurcado o doble a la realidad .....	93
• La naturaleza humana es una no naturaleza.....	94
• El doble acceso a la realidad que proporciona el habla dota a la especie humana de la flexibilidad para cambiar cuando convenga.....	95
• La dimensión gratuita de nuestro acceso a la realidad, el que no es relativo a la estimulación, es un dato antropológico .....	97
• Epistemología mítica, epistemología no mítica .....	99
2.4 Conclusión.....	102
Apéndices Capítulo2.....	104
 <b>CAPÍTULO 3. FORMALIDAD DE LO AXIOLÓGICO.....</b>	<b>116</b>
3.1 El mundo lingüístico es axiológico orientado a la supervivencia e instrumento de creación de un proyecto de vida colectivo .....	116
• El habla constituyente mítica de los diferentes modos de supervivencia en las sociedades preindustriales con ocupación dominante: las religiones .....	122
• El habla constituyente mítica en las sociedades preindustriales con un modo de supervivencia sin ocupación dominante: nacimiento de la filosofía .....	133

• El habla constituyente no mítica en las sociedades con modo de sobrevivencia industrial: las ideologías .....	140
• El habla constituyente no mítica en la sociedad de creación de conocimiento: la necesidad de creación de proyectos axiológicos colectivos (PACs) .....	142
3.2 La lengua como formalidad de lo concreto .....	146
• Forma y substancia en el habla.....	149
• La estructura elemental de lo sensitivo-cualitativo-concreto .....	153
• Operaciones de transformación de la significación desde estructura elemental de la significación.....	156
• Gramática de la narración.....	159
• Estructura actancial.....	161
• Procedimiento de investigación del modelo axiológico (paradigmas) .....	166
• Niveles de la estructura narrativa axiológizante .....	168
3.3 Conclusión.....	168
Apéndice Capítulo 3 .....	172

## **CAPÍTULO 4. CUALIDAD HUMANA Y CUALIDAD HUMANA PROFUNDA.....177**

4.1 El doble acceso a la realidad: dimensión relativa y dimensión absoluta, la cualidad propiamente humana .....	180
4.2 Cualidad humana y cualidad humana profunda .....	182
4.3 La dimensión relativa de la realidad como modelación.....	187
4.4 La dimensión absoluta de la realidad .....	192
• La dimensión absoluta es un dato .....	192
• La dimensión absoluta y las tradiciones religiosas .....	198
• La dimensión absoluta como constitutiva de la condición humana .....	215
• La dimensión absoluta es axiológica .....	235
• Dimensión absoluta y gratuidad .....	237
• Dimensión absoluta y epistemología no mítica .....	238
• Dimensión absoluta como verdad sin forma.....	240
• Dimensión absoluta y no-dualidad .....	242
4.5 El cultivo de la cualidad humana profunda en sociedades de conocimiento .....	249
• Vías de cultivo: Interés, Distanciamiento o desapego, Silenciamiento, Indagación, Comunicación, Servicio.....	254
• El cultivo de la cualidad humana profunda hace imprescindible el acercamiento a las tradiciones religiosas.....	269
• Razones para ejercitar el cultivo de la cualidad humana profunda en sociedades de conocimiento.....	271
• Obstáculos al cultivo de la cualidad humana profunda en sociedades de conocimiento .....	276
• Actitudes que acompañan el proceso de cultivo de la cualidad humana y la cualidad humana profunda.....	279
4.6 Repercusiones de la dimensión absoluta en la dimensión relativa .....	290
• Efectos del cultivo de la cualidad humana profunda en el individuo .....	293
• Efectos del cultivo de la cualidad humana profunda en el colectivo .....	303
4.7 Comportamiento mutuo de la dimensión absoluta y la dimensión relativa .....	304
• La dimensión absoluta es a la dimensión relativa como la fuente a lo <i>fontado</i> .....	310
• La dimensión absoluta es el único actor en la multiplicidad .....	315
4.8 La cualidad humana como necesaria para la viabilidad de las sociedades de conocimiento .....	318
4.9 Conclusión.....	320

## **CAPÍTULO 5. PROTOCOLOS PARA LA CONSTRUCCIÓN DE LOS PROYECTOS AXIOLÓGICOS COLECTIVOS DE SOCIEDADES DE CONOCIMIENTO A PARTIR DEL INSTRUMENTAL DE LA LENGUA Y EL DOBLE ACCESO A LA REALIDAD.....327**

5.1 Proyectos Axiológicos Colectivos.....	327
• Qué son.....	327
• Los proyectos axiológicos colectivos se generan en adecuación a la forma de sobrevivir de cada sociedad .....	328

• Función de los proyectos axiológicos colectivos (PACs) .....	339
• Rasgos de los proyectos axiológicos colectivos, PACs, para organizaciones de la sociedad de conocimiento .....	340
5.2 La construcción de proyectos axiológicos colectivos para sociedades de conocimiento .....	341
• Consideraciones generales .....	341
• Protocolos de construcción de un proyecto axiológico colectivo para una sociedad de conocimiento .....	347
- Primer Protocolo: <i>estudio de los rasgos del sistema de sobrevivencia</i> .....	347
- Segundo Protocolo: <i>los postulados</i> .....	350
- Tercer Protocolo: <i>axiologización</i> .....	373
- Cuarto Protocolo: <i>estructura actancial</i> .....	385
- Quinto Protocolo: <i>el discurso</i> .....	403
- Sexto Protocolo: <i>estrategias</i> .....	424
- Séptimo Protocolo: <i>tácticas</i> .....	430
• Esquematización de los pasos para la construcción de proyectos axiológicos colectivos en las sociedades de conocimiento .....	443
5.3 Conclusión .....	445

## **CAPÍTULO 6. A MODO DE VERIFICACIÓN: ANÁLISIS DE LA PROPUESTA KICHWA DEL SUMAK KAWSAY DE ECUADOR, COMO PROYECTO AXIOLÓGICO PARA UNA SOCIEDAD DE CONOCIMIENTO A PARTIR DE LAS HERRAMIENTAS DE LA EPISTEMOLOGÍA AXIOLÓGICA.....**

6.1. Análisis de rasgos axiológicos de la propuesta Sumak Kawsay .....	455
Presentación de los rasgos axiológicos definitorios del Sumak Kawsay (SK) o Buen Vivir desde los ideólogos indigenistas .....	455
- <i>Primer análisis: rasgos del Sumak Kawsay</i> .....	465
Fundamentación axiológica del Sumak Kawsay por parte de los ideólogos indigenistas .....	468
<i>Segundo análisis: la aproximación a la Pachamama o madre tierra y a la relación con ella</i> .....	470
<i>Tercer análisis: el espíritu que anima el sistema cultural ancestral indígena andino en tanto que horticultores.</i> .....	473
<i>Cuarto análisis: aplicabilidad de ese 'espíritu' cualitativo propio del Sumak Kawsay a las exigencias propias de la sociedad de conocimiento</i> .....	475
6.2 Conclusiones de estos análisis .....	480
6.3 Análisis del Plan de Transición hacia una sociedad basada en el Procomún a partir de los protocolos de construcción de Proyectos Axiológicos Colectivos (PACs) .....	482
6.4 Conclusión .....	511
Apéndices Capítulo 6 .....	514

## **CAPÍTULO 7. SÍNTESIS Y CONCLUSIONES .....**

Breve seguimiento de las líneas centrales de nuestro trabajo .....	535
Conclusiones finales .....	561

## **THE IMPACT OF SOCIETIES OF KNOWLEDGE ON COLLECTIVE VALUES. ANALYSIS AND VALUATIONS BASED ON MARIÀ CORBÍ'S PRINCIPLES OF AXIOLOGICAL EPISTEMOLOGY [SUMMARY].....**

## **BIBLIOGRAFÍA .....**



## PRESENTACIÓN Y OBJETIVOS

Este trabajo quiere abordar una posible salida a lo que consideramos una crisis axiológica<sup>1</sup> estructural de nuestra época. Somos conscientes que hay discrepancias sobre la valoración de la situación actual respecto a lo axiológico, pero para nosotros resulta una evidencia y como tal una preocupación.

En nuestra particular búsqueda por llegar a disponer de una posible orientación para afrontar este grave problema nos hemos encontrado con la epistemología axiológica propuesta por el epistemólogo Marià Corbí que nos parece un camino con viabilidad para una sociedad como la nuestra. Razones que nos conducen a decidimos a profundizar en ella, contrastarla y validarla, en la medida de lo posible.

Diversos son los argumentos que nos llevan a tener en consideración esta propuesta de Marià Corbí. El hecho mismo de que se fundamente en un abanico de disciplinas académicas diversas ligado al hecho de haber tenido en cuenta los rasgos propios y condicionamientos de la nueva forma de sobrevivir, evitando todo presupuesto valorativo que la condene, nos parece que confieren a esta propuesta unos rasgos interesantes: complejidad y visos de aplicabilidad. Además nos ha resultado positivamente sorprendente y muy cabal que, aun reconociendo con contundencia el hiato que se ha producido entre la sociedad actual -su forma organizativa con su modelo cultural correspondiente- y todas las anteriores, Corbí haya considerado rescatar la sabiduría depositada en las culturas de nuestros antepasados dado que se han mostrado capaces de asegurar la sobrevivencia de los pueblos durante miles de años. Estima, pues, que una sociedad que maneja un gran poder tecnocientífico como la actual, no puede menospreciar ninguna aportación de sabiduría de este tipo.

También resulta atractiva la voluntad de concreción y pragmatidad que subyace en esta propuesta que, estando fuertemente trabada a nivel teórico, se postula como una herramienta eficaz para iniciar una posible vía de solución a un elemento clave de la crisis axiológica, como es la construcción de proyectos de valores colectivos

---

<sup>1</sup> Tomamos el término axiológico para referirnos a todo lo que tiene que ver con los valores humanos, con lo sensitivo-cualitativo humano, con la estimulación-motivación de la especie.



en las sociedades de conocimiento. Corbí desarrolla unas bases para la construcción de proyectos colectivos, que estudiaremos y procuraremos contrastar y validar.

Tras unos primeros pasos introductorios, que consistirán en indagar sobre el estado de la cuestión de la epistemología axiológica y presentar a Marià Corbí, en nuestro trabajo nos proponemos adentrarnos en las tres ideas que -a nuestro parecer- forman el eje central de su formulación: el habla nos constituye como animales viables, el doble acceso a la realidad que posibilita el habla, los protocolos de construcción de los proyectos axiológicos colectivos aptos para orientar, motivar, y cohesionar las sociedades que viven de la innovación en ciencia y tecnología, en nuevos productos y nuevos servicios.

Para ello recorreremos su amplia bibliografía (libros, artículos, conferencias, etc.) de temática muy variada, para reunir las diversas explicaciones sobre estos puntos centrales de su teoría. Nos adentraremos en la dimensión absoluta de la realidad que surge con el habla, intentando dibujar sus rasgos y las condiciones de su cultivo, a partir de las diferentes tradiciones religiosas y confirmándolos con sus textos. Buscaremos en otras disciplinas y autores corroboraciones a la afirmación de Corbí, que sitúa el habla como condición de viabilidad humana. Vamos a presentar los pasos de construcción de los proyectos axiológicos colectivos y esquematizaremos algunos de ellos. Intentaremos validar las herramientas aportadas por la propuesta de epistemología axiológica que presentamos por diferentes caminos: creando una narración axiologizante, según la formalidad de lo cualitativo y los protocolos de construcción de proyectos axiológicos colectivos; con un ejercicio de construcción de tácticas para favorecer la asimilación de las condiciones axiológicas que demandan las sociedades de conocimiento; realizando un doble análisis sobre el proyecto FLOK (Free/Libre Open Knowledge) del Presidente Correa para conducir a Ecuador a sociedad de conocimiento: analizaremos su fundamentación axiológica, y contrastaremos el 'Plan de transición' que se ha diseñado para conducir al país hacia la sociedad de conocimiento, mediante los protocolos de construcción que proporciona la epistemología axiológica que planteamos. Finalmente apuntaremos aquellos elementos de la teoría que nos parece están pendientes de un mayor desarrollo.

Este trabajo ha supuesto una oportunidad para profundizar en la estructuración valorativa de los humanos, tanto a nivel de individuos como de colectividades, permitiéndonos descubrir las diferentes programaciones del ámbito axiológico que

nuestra especie ha construido a lo largo de la historia, en función de su forma de sobrevivir. Ha resultado una novedad poder acercarse a la religión y a las ideologías como ejemplos de esa programación. Especial relevancia ha tenido para nosotros ver la indisoluble relación entre la espiritualidad y el habla, así como la aproximación a la espiritualidad como elemento estructural humano. Destacamos el interés que ha despertado en nosotros el intento de acercamiento, desde una perspectiva alejada de orientaciones propiamente religiosas, a los grandes textos de las tradiciones religiosas y espirituales, para desentrañar sus aportaciones sobre la espiritualidad entendida como cualidad humana profunda. Finalmente los protocolos de construcción de nuevos proyectos axiológicos colectivos, adaptados a las exigencias de la dinámica que impone la innovación en ciencia y tecnología, los hemos podido constatar como una posible herramienta para afrontar el problema de la crisis axiológica en la que, a nuestro parecer, vivimos.

## **Agradecimientos**

Agradezco la oportunidad que me ha brindado la Universidad Complutense para realizar este trabajo. Agradezco al Profesor Fernández Vallina su amable acogida a mi propuesta, su acompañamiento a mi investigación, su lectura atenta de mi escrito y sus sugerencias. Agradezco también al Doctor Marià Corbí la facilidad que me ha brindado para poder contrastar con él ciertos puntos. Agradezco la inestimable ayuda que en todo momento me ha brindado María Victoria de Vicente Villar en las gestiones académicas, sin la cual la presentación y defensa de este trabajo hubiera resultado una tarea mucho más dificultosa. Agradezco al grupo de investigación en el que colaboro, el trabajo que hace tantos años vamos realizando conjuntamente, por la oportunidad que me ha brindado de poder reflexionar y contrastar en equipo, lo que ha supuesto un enriquecimiento personal que se ha visto reflejado en este escrito.



## CAPÍTULO 1. EPISTEMOLOGÍA AXIOLÓGICA

### 1.1 Estado de la cuestión de la epistemología axiológica<sup>2</sup>

Al indagar sobre el campo de la epistemología axiológica nos hemos encontrado dos ámbitos muy diferentes, uno dentro de lo filosófico y el otro orientado a la empresa.

Empezaremos presentado el planteamiento filosófico con fundamentación metafísica de dos autores norteamericanos Robert Cummings Neville y Nathaniel Barret<sup>3</sup> que postulan una epistemología axiológica. Pasaremos a presentar resumidamente ambas aproximaciones, mientras que concomitantemente iremos mostrando las similitudes o divergencias con la perspectiva de nuestro trabajo<sup>4</sup>.

Hemos visto importantes diferencias entre nuestro planteamiento sobre la epistemología axiológica y el de R.C. Neville, que iremos presentando a medida que expongamos

---

<sup>2</sup> Es habitual en este tipo de trabajos presentar en su inicio una referencia al estado de la cuestión del estudio del tema tratado. Así lo hemos hecho pero somos conscientes que por la novedad de la temática, la contrastación con otros enfoques adquiere más significado, si su lectura se realizara tras recorrer el trabajo presentado. De esa manera pensamos que se percibiría mejor la novedad del planteamiento aquí expuesto.

<sup>3</sup> Robert Cummings Neville es un filósofo y teólogo norteamericano que aborda el tema de la epistemología axiológica, y es uno de los autores importantes que constituyen la corriente axiológica norteamericana contemporánea según Axtel. (Axtel 2009:5).

Nathaniel F.Barrett es un discípulo de R.C. Neville, es doctor en Science, Religion, and Philosophy por la Boston University, miembro investigador del *Grupo Mente-cerebro: biología y subjetividad en la filosofía y en la neurociencia contemporáneas*, de la Universidad de Navarra; del Departamento de Filosofía y Religión de la American University de Washington; del Proyecto interdisciplinar *Religious and Psychological Well-Being* en el Instituto Danielsen de la Universidad de Boston; en el Institute for the Biocultural Study of Religion (Boston, MA).

<sup>4</sup> Hemos encontrado otro enfoque de la epistemología axiológica, se trata de un texto corto del teólogo brasileño Geraldo Barboza de Carvalho (2009) que aborda la epistemología axiológica como el conocimiento cierto al que se llega a través de símbolos, la razón de ello radica en que el significado de los símbolos es posible gracias a su similitud con su soporte material causada por su identidad ontológica. Barboza se polariza sobre los símbolos teológicos. Esta perspectiva dista mucho de la aquí presentada en varios aspectos: lo axiológico lo asimila a lo simbólico, mientras que para nosotros es algo de raíz estimulativa que opera en la base de toda valoración, tanto referida a lo simbólico, como a lo conceptual (aunque la intensidad en este caso será menor). La epistemología axiológica de Corbí tiene el objetivo de dar herramientas para la construcción de sistemas de valoración colectiva, una pragmatidad que no hemos visto en Barboza. Para este autor las cosas sensitivas tanto simbólicas/ideales, como si son cóscicas son existentes en sí, mientras que para Corbí toda entidad sea cóscica o conceptual es construcción.

sucintamente su perspectiva. Las mismas nociones de 'epistemología' y de 'axiología' son diferentes por completo de las que nosotros hemos utilizado. Neville concibe epistemología como una teoría del conocimiento, que debe ser capaz de mostrar cómo llegamos a conocer aquello que un sistema metafísico dice que hay que saber. Considera que en la época moderna, la epistemología se ha pensado fundamental como metafísica, y que la metafísica ha sido pensada para ser justificada en la medida en que una epistemología plausible la justifica. Según este autor como la epistemología no ha tenido éxito, la metafísica ha sido considerada por muchos como injustificada. Y entiende axiología como metafísica *At any rate, the metaphysics of value, or axiology* (1987:269) de tal manera que resulta difícil llegar a dar a la metafísica o la epistemología prioridad una sobre la otra.

Neville se plantea reconstruir axiológicamente la epistemología. Nos parece que la epistemología que plantea Neville es una epistemología axiológica (entendida como valor) y metafísica, es decir del ser en cuanto ser. «The sketch of the system has moved from very abstract considerations to slightly less abstract ones. It would be hard to continue the discussion of persons and society, however, without dealing specifically with particular societies, analysed particular ways, and with particular analyses of people. That would go beyond the sketch of the system.

A parenthetical word might be added about epistemology. A theory of knowledge ought to be able to show how we know what one's metaphysical system says there is to know. In the modern period, epistemology has been thought foundational to metaphysics, and metaphysics has been thought to be justified to the extent a plausible epistemology shows it warranted. Epistemology has not been successful, and so metaphysics has been thought by many to be unjustified. It is difficult in the long run to give either metaphysics or epistemology priority over the other» (1987:271).

De lo anterior podemos extraer una primera diferencia entre ambas perspectivas: la epistemología axiológica presentada en nuestro trabajo pretende tener una metodología científica alejándose de fundamentaciones metafísicas y filosóficas.

Neville afirma que una epistemología axiológica debe reconstruir los modelos de pensamiento, sin negar los logros del modelo matemático-científica, colocándolos en el contexto del pensamiento valorativo. «An axiological epistemology would reconstruct the models of thinking, not denying the achievements of the mathematical-scientific model but setting them in the context of valuative thinking» (1987:271). Con esta

postura nuestro planteo estaría de acuerdo aunque nos parece que Neville mismo no hace uso de modelos matemáticos-científicos en sus reflexiones y propuestas.

En cuanto al enfoque de las cosas, la tesis de Neville es que las cosas son entidades únicas, que se encuentran en relación unas con otras, y que esto es posible gracias a una base ontológica, es decir se da una ontología del ser: «My claim is that things are unique integrities in relation to one another and that this itself rests on a profound ontological base of contingent-existence-making, and that both of these factors are deep elements of human experience to be articulated but not explained away» (1987:259). Respecto a ello el enfoque de nuestro trabajo sobre lo axiológico no da posibilidad para un planteo ontológico de las cosas, porque estas son tomadas como modelaciones lingüísticas. Para Neville «The concrete thing is the de facto harmony of all the features. Each of the component features is itself a de facto harmony» (1987:262) por lo que podemos ver que no se plantea las características de las cosas como construcción sino como el ser de las cosas, y desde ahí la moral sería comprender la complejidad de la conjunción de características.

En Neville las cosas son entendidas como una armonía de rasgos esenciales y condicionales «I propose we conceive a thing to be a harmony of essential and conditional features [...] If to be determinate is to be a harmony of essential and conditional features, then each of the features must itself be a harmony of essential and conditional features, and so on down» (1987:256). Las características condicionales son generadas por la relación con otras realidades que constituyen su relatividad situacional, lógica y causal. Y las características esenciales son aquellas que tiene una cosa única en sí misma, en virtud de la cual se ordenan las características condicionales de una manera definida. Serán los rasgos condicionales en referencia con alguna otra cosa, los que dan identidad a alguna cosa. «Conditional features are those a thing has by virtue of which it relates to other things. They constitute its situational, logical, and causal relativity. Essential features are those a thing has unique to itself by virtue of which it orders the conditional features in a definite way defining its identity. Without conditional features the thing would not be determinate with reference to anything else. Of course a thing can be partially determinate with respect to some things, and wholly indeterminate with respect to some things, but if it is wholly indeterminate with respect to all things it has no determinate identity» (1987:256). Su hipótesis es que toda cosa es en tanto que es o expresa un valor esencial siempre en relación a un contexto. «So we can say on this systematic hypothesis that to be a thing is to be the achievement of this essential value

here in the context of these conditions. To be is to be or express a value» (1987:257). Nos hace concluir que ello es así porque para Neville el valor es una armonía en el ser de las cosas, lo que se encuentra muy distanciado del tratamiento del valor desde la epistemología axiológica que presentamos, en la que el valor forma parte de un sistema con función de proyecto colectivo, una diferencia fundamental con respecto a nuestro trabajo.

Para Neville las cosas presentadas como armonía de rasgos esenciales y condicionales genera una 'inquietud ontológica' presente en casi todas las culturas y conduce a una relación entre la reflexión filosófica y la religión. Su planteamiento es que el hecho de que una persona siempre hace frente a otra persona o cosa, implica diferenciar, lo que a su vez sugiere una unidad a un nivel más profundo de aquel compuesto por todos los condicionamientos mutuos. Así pues en su planteamiento sobre el ser de las cosas se da una intersección entre filosofía y religión, mientras que en nuestro planteamiento ni la filosofía ni las religiones pueden dar razón del ser de las cosas porque su ser es solo una construcción lingüística. Las religiones interseccionan con nuestro trabajo solo en un punto: el del abordaje de la dimensión absoluta fruto del desdoblamiento que genera la lengua, ya que sostenemos que en las religiones podemos encontrar un tratamiento específico de esta dimensión.

Si bien Neville llega a considerar que en la armonía de los rasgos esenciales y los condicionales estos se encuentran en relación de mutua relevancia, es decir en relación de interdependencia, cada uno de ellos forma un paquete de rasgos dados por el ser mismo de las cosas o por las circunstancias, pero no se plantea que puedan ser contruidos y aún menos considera encontrar procedimientos determinados, claros y pautados de construcción, un objetivo presente en el planteamiento aquí expuesto. Así pues respecto a la ontología de las cosas tomada como el estudio del ser, nuestro trabajo se encuadra en una perspectiva constructivista por lo que se encuentra alejado de consideraciones ontológicas y metafísicas.

Desde la misma perspectiva metafísica Neville aborda los valores lo que le lleva a afirmar que su aproximación resulta muy abstracta «The metaphysics of harmony, essential, and conditional features is extraordinarily abstract; abstract in the sense Peirce defined as 'vagueness'» (1987:257). Vemos en esto otra gran diferencia con el trabajo que presentamos entre cuyos objetivos se encuentra la pretensión de utilidad práctica, de poder ser una herramienta para la construcción de proyectos axiológicos colectivos.

Neville plantea el valor desde la ontología del ser y las relaciones entre cosas, para lo cual no necesita tener en cuenta la forma de ser de las sociedades, sus culturas. Por esta razón consideramos que Neville trabaja sobre una epistemología axiológica ontológica pero no social, mientras que nuestro enfoque tiene pretensiones inversas: fundamentarse en lo social-antropológico, abandonando todo enfoque ontológico-metafísico. Se comprende que desde su perspectiva cabe plantearse, como lo hace, la cuestión de la deliberación y el juicio moral desde la ontología del ser y la perspectiva del valor como una armonía; pero nuestro planteo se aleja de esto para orientarse a la creación de valores.

Neville no tiene pretensión de construcción de valores, como podemos ver al afirmar que el valor de las cosas se conoce a través de la intuición. «How do we know something's value? I suggest that it is by a kind of educated intuition that simply grasps in an appreciative way the value in the harmony. The intuition is educated because it must bring to the situation an interpretive readiness to recognize all the components and understand how they work together. [...] If a harmony as such has some value, then the components of a harmony are all achievements of value of some sort. The meaning of a harmony's value is thus intensified. It first of all has the value that is the sum of the values of all its components» (1987:261). Más bien su objetivo es presentar una teoría que ofrezca aclaraciones de las experiencias axiológicas humanas (1987:261) mientras que la nuestra es ofrecer herramientas concretas para la construcción de proyectos axiológicos colectivos.

Neville afirma que la armonización de los rasgos de una cosa, sigue un patrón que puede abstraerse de cada armonía, pero no hemos encontrado que entresaque el procedimiento para esta abstracción; la razón de ello parece que se encuentra en que su planteo es tan trascendental que no sirve para abordar los cambios de modelo de vida. Neville sitúa el valor a nivel del ser, la epistemología axiológica que presentamos lo sitúa a nivel de sobrevivencia, como sistema de estímulo-respuesta desde un sistema de sobrevivencia construido por los colectivos.

A nivel de sociedad, a Neville le preocupa la armonía entre sistemas de valores, cuando se transfieren o superponen: «the metaphysics of value, or axiology, developed above suggests that the proper study of social systems should be the study of how values are transferred around the system, how they are transferred to the individuals participating in them, how the individuals in which they overlap transfer values from one system to another, how the choices and stresses in an individual can transfer values



back to a system, and how values are transformed in all these transfers. The analysis of the structures of social systems, and of their mutual interest, coherence, and overlap, would follow from an analysis of the transfer of value, since value is a function of form in harmonies» (1987:270). Neville se mantiene en la idea de individuos con ser en sí mismos que pueden interaccionar, y de sociedad como pacto de individuos «in the axiological ideology everyone is personally responsible for public obligations unless contractually permitted a suspended level of responsibility» (1987:270), y todo ello le conduce a no pretender abordar las sociedades particulares concretas sino que se queda en ámbito de la metafísica.

Otra diferencia con nuestro trabajo es que Neville muestra una interpretación de la realidad de carácter estático que según lo que planteamos no se adecúa a la sociedad de conocimiento. Lo vemos en afirmaciones como «I have tried in this sketch to depict the basic categories of harmony, essential and conditional features, and to show how value emerges as the central theme in dealing with such rock bottom issues as the one and the many, the nature of concrete harmonies, individuality, and obligation. Whether the system sketched is fruitful in the long run will depend on ramifying it beyond a sketch» (1987:271).

Pasemos a exponer los rasgos principales de la epistemología axiológica de Barrett, que él precisa como filosofía axiológica, con las coincidencias y divergencias del enfoque aquí presentado.

La caracterización que hace Barrett del valor estaría en sintonía con el planteamiento aquí expuesto. Según este autor el valor tiene una naturaleza cualitativa y aporta conocimiento relativo al mundo del sujeto, pero cuando se toma aislado de la interacción con la realidad se convierte en abstracción. El valor es dinámico tanto por el hecho que el entorno es variable, como porque también los son los rasgos fenomenológicos de nuestra experiencia.

Pero se presentan diferencias respecto a la visión de Barrett. Empezando porque para este autor el valor de las cosas está en ellas, y se desvela a través de la experienciación. El valor estaría en dependencia de los flujos de estimulación, que vienen de las cosas y de la acción explorativa del sujeto hacia ellos, ya que el valor no se desvela desde la pasividad, sino que requiere un involucrarse en la experiencia. Desde el planteamiento aquí expuesto el valor se crea a partir de la cultura que está en directa dependencia de la forma de sobrevivir, y la realidad no está ahí fuera sino que se

construye en función de lo que precise el colectivo para sobrevivir. Según como sobreviva un colectivo, así será su sistema de valores.

Para Barrett todo valor surge de una combinación de cualidades y comparte una estructura común que se extiende a la experiencia de valor con los siguientes rasgos: complejidad, integridad, contraste y jerarquía. Complejidad como combinación de muchos elementos cualitativos; integridad ya que el conjunto de elementos cualitativos opera de manera unitaria; contraste ya que el valor aparece por contraste; y con jerarquía entre los rasgos de valor para poder operar ordenadamente. Esta también es dinámica desplegándose en el tiempo. Según la perspectiva de nuestro trabajo la valoración tendrá una estructura ligada al paradigma de interpretación, generado por la forma de sobrevivir y que plasmándose en los mitos modela la valoración de la realidad.

Si bien para este filósofo conocer es valorar y viceversa, en lo que podríamos estar de acuerdo, sin embargo diferimos respecto a lo que es conocer y valorar. Para Barrett las cosas tienen un valor intrínseco amplio que fluye en concordancia con el contexto, y gracias a interactuar con ella, es posible entresacar su valor, y desvelando su valor las conocemos. En la interacción se da una influencia en dos sentidos: el entorno determina la relación del sujeto y a la vez el sujeto selecciona unos rasgos determinados del entorno con los que interactuar. Se va a tratar de una selección dinámica. Cada individuo interactúa lo más rica, amplia y profundamente como sea posible, con aquello que tiene valor para su modo de vida particular. Desde la perspectiva de lo que aquí se presenta conocer es un modelar que debe configurar también la valoración.

Barrett insiste reiteradamente que son las actividades con las que subsiste el individuo el fundamento de las experiencias ricas en valor. Y ello es así porque estas actividades requieren sensibilidad y habilidad, lo que implica que puedan generar valor intenso que no va a ser religioso per se, pero que es rico en posibilidades religiosas. Son pues el germen de la religión. Pensamos que la teorización de Corbí aquí presentada está en sintonía con esta idea de Barrett pero creemos que otorga una fundamentación más colectiva, más cultural, diríamos más de base antropológica, al hecho de que la valoración está en conexión con la manera de subsistir.

También habría acuerdo con la afirmación de Barret de que el contexto determina el conocimiento del valor de las cosas, de manera que diferentes contextos generan interacciones diferentes, que a su vez generan diversidad de valor. Pero diferencia respecto a la fundamentación de este hecho, mientras que para Barret lo que lo posibilita es una transmisión de valores del medio que es rico en valor en sí a la

experiencia, Corbí entendería que la diferencia de contexto es significativa en cuanto afecte a la actividad de sobrevivencia, de manera que todo cambio que se produzca aquí tendrá repercusión en el sistema de valoración.

Otra diferencia que encontramos es respecto a la posibilidad de cambios en la valoración, que ambos autores los sitúan en dependencia de las modificaciones en las formas de interactuar. Para Barrett las formas de interactuar no pueden cambiar a voluntad, se precisa la intermediación de procedimientos para influir sobre ellas, que se agruparían en dos tipos de procedimientos: unos que afectarían a la interpretación y valoración de la realidad como son: la reflexión, la comparación, la crítica con las que se puede variar la orientación y el resultado de los hábitos de interacción; y otros que refinando la sensibilidad permiten enriquecer valoralmente la experimentación como son el arte, la religión. Según el planteamiento de Corbí, las formas de interactuar con el medio cambian según las posibilidades de las que se disponga de resolver, de la manera más eficaz, las necesidades colectivas. Por ejemplo cuando se agotó la caza o resultaba demasiado costoso encontrar animales, se tuvo que optar por el cultivo, ello provocó una gran transformación en la forma de vivir que arrastró a una nueva organización que precisó de un cambio radical en la comprensión y valoración de la realidad.

En cuanto a la religión Barrett<sup>5</sup> revaloriza su función acrecentadora de la experiencia rica en valor (aunque no hemos encontrado una definición desarrollada de religión, ni una fundamentación precisa para la afirmación). Puntualiza que la fuente de valor no se encuentra en la religión, sino en la interacción con el medio, y por ello sostiene que la religión tiene sus orígenes evolutivos en la interacción rica en valor, y no en la creencia como habitualmente se piensa. La historia de la religión es la historia del descubrimiento biocultural de valor aunque Barrett reconoce que en los ‘últimos miles’ de años la religión se ha separado de la interacción con el medio pasando a concebirse como la fuente única, podríamos decir que se ha transformado en ‘metafísica’ de valor. Considera que cuando la interrelación toma formas religiosas, entonces participan ciertas demandas aportadas desde el sistema religioso, una de las cuales es la experiencia del valor en sí. Desde nuestro trabajo la religión es una programación axiológica colectiva que organiza, a todos los niveles, la colectividad de manera

---

<sup>5</sup> Barrett se reconoce discípulo de Neville, pero no está de acuerdo con su planteamiento de que la religión es una forma de interacción rica en valor que se orienta a las cuestiones últimas, frente a lo que afirma «The only point I wish to make here is that to consider engagement with ultimacy as an evolutionary possibility, we must first explain the development of the kind of comprehensive but intense value-rich experience that could pick up on such profound and subtle kinds of value» (Barrett, 2014a:107).

adecuada a la forma de sobrevivir. Configurando lo axiológico estaría dando forma a las dos dimensiones de la realidad desplegadas por el habla: la dimensión relativa a nuestra necesidad, así como la no relativa<sup>6</sup>.

En resumen vemos que en la aproximación de Neville y de Barrett a lo axiológico, los valores no se comprenden como sistema, si no como surgidos de las relaciones, una a una. Se plantean desde una relación individual y no como un resultado de la colectividad, es decir no tiene en cuenta que el colectivo es el que crea unas condiciones de valoración e interacción. Además al entender que los valores residen en las cosas y pueden ser desvelados por interacción (Barrett, 2014b:25) es por ello que no se les plantea el problema de la construcción de valores. El mundo y los valores no son construcciones (Barrett,2014a:106). «Our experience of value as something discovered rather than made is a crucial piece of evidence that points toward valuation as a basic feature of the world» (Barrett,2014b:25).

Concluimos que la epistemología axiológica aquí planteada se distancia mucho de la propuesta por Neville y Barrett. Consideramos que las principales divergencias son que la suya, al tener un fundamento metafísico, no puede tematizar ni proponerse una construcción de valores; que se mantiene en la epistemología mítica<sup>7</sup>, y su noción antropológica del humano es de compuesto de cuerpo y mente o espíritu que es una visión de sociedades estáticas en las que queda fijada la interpretación y la valoración.

La otra línea de trabajos sobre lo axiológico que está en expansión actualmente es el estudio de los valores en las empresas<sup>8</sup>.

El mundo empresarial desde hace dos décadas ha entendido que la organización funciona mejor, si las personas y las empresas se autoconducen por valores, por ello construir una gestión basada en valores es su gran reto actual. Se ha hecho evidente la necesidad de organizar a los individuos hacia un fin común, es decir que los empleados

---

<sup>6</sup> El doble acceso a la realidad generada por el habla: la dimensión necesidad y la dimensión absoluta se desarrollaran más adelante.

<sup>7</sup> Las nociones de epistemología mítica y no mítica acuñadas por Corbí se tratarán más adelante. Avancemos aquí que epistemología mítica es aquella que toma como realidad lo que describen las palabras, los mitos, la ciencia.

<sup>8</sup> Existe infinidad de literatura al respecto, nosotros solo hemos querido averiguar si su planteamiento tiene relación con lo presentado en esta tesis, por lo que nos hemos acercado a autores que hicieran una presentación global del planteamiento de este campo. Nos ha parecido que la obra de Jorge Yarcé, *Los valores como ventaja competitiva*, y el artículo de Queralt Prat *La función de los relatos para la creación y desarrollo del proyecto axiológico de las organizaciones* nos sirvían para esta finalidad.

sepan trabajar y colaborar juntos, para lo que es preciso que su actitud sea lo más positiva, correcta, colaborativa, comunicativa, .. posible. Tanto los nuevos gestores de las organizaciones como los empleados deben ser capaces de desarrollar de manera continuada unas capacidades de flexibilidad, comprensión y actuación en el entorno más allá de los parámetros aprendidos. Para conseguir organizar, cohesionar y motivar a los individuos de un colectivo, la empresa se ha interesado por los valores, las virtudes (Prat, 2013:266).

Aunque los teóricos de esta corriente hablan de la construcción racional de los valores a nivel personal y de organización, su planteamiento más que a construir se orienta directamente a la vivencia del valor, a su gerencia, a su medición. Los valores tienen un nexo con los principios, paradigmas, normas o leyes naturales esenciales, físicas o humanas, y también interesan como valores los rasgos de comportamiento y de valoración que se encuentran presentes en la empresa, la mayoría de las veces de manera no consciente. El planteamiento más común es que primero se viven los valores a nivel personal para después contagiar al colectivo; interesa desentrañar los rasgos comportamentales positivos de la empresa para potenciarlos.

Los valores en este ámbito están referidos al comportamiento, así es que su tratamiento en las organizaciones se fundamenta en la conducta de las personas, por ello se postula que el primer paso es empezar por uno mismo mediante conocimiento, conciencia, decisión, voluntad, acción, hábito, propósito, constancia, diligencia.

Para instaurar unos nuevos valores se debe dar un proceso de aprendizaje continuado, para traducirlo en hábito de conducta, que finalmente será incorporado a la actuación gracias a los valores ya existentes en cada persona. Se precisa de un proceso psicológico que permite convertir el ideal deseable y estimable en una disposición estable en la persona, ya que se considera que vivir constantemente un valor implica que se ha incorporado. El proceso de interiorización de los valores empieza con un deseo de alcanzarlos con base a unas razones que impulsan y que se convierten en motivación que lleva a la acción. En este proceso participa como agente importante la voluntad, pues es la que hace pasar de intención a acto, y están además involucradas la inteligencia, el sentimiento, el obrar, las actitudes y aptitudes de la persona.

Los valores se difunden entre los individuos a partir de líderes que ya los tienen asumidos y cuya actitud se va a contagiar a medio o largo plazo. El constructor, multiplicador, líder, guía o facilitador es una persona cuya tarea es contribuir a la vivencia personal de los valores corporativos, procurando que los miembros de la

organización estén alineados con ellos y, en consonancia, con la visión y la misión de la empresa. Él debe ser una persona que actúa lo mejor que puede, de una manera íntegra. Su propósito fundamental es fomentar la creación de hábitos de actuación correcta, es decir, de encarnación de valores que lleguen a vivirse en forma de virtudes personales.

Por supuesto que promover la vivencia de los valores corporativos es inseparable de promover la práctica de los propios valores personales, que cada uno tiene y vive en alguna medida. Lo ideal es que los valores personales refuercen los corporativos y viceversa, y entren en un proceso de adecuación para que haya compatibilidad y progreso en ambos, evitando contradicciones.

La teoría que hay detrás de este enfoque de la creación de valores referido a las empresas, entiende los valores como algo dado que hay que actualizar y asimilar; nuestro planteo es que los valores se construyen a partir de circunstancias laborales y de sobrevivencia concretas y colectivas. Este enfoque nos parece que solo tiene un punto de conexión con nuestro trabajo: la necesidad de una narración para transmitir valores. Las organizaciones se están ocupando por las *storytelling* como vías de motivación y cohesión aunque no llegan a explicitar la relación entre la construcción y el desarrollo del relato y la implementación con éxito de los nuevos valores deseados. En cambio el estudio de la narración axiologizante como elemento de todo proceso motivador a nivel colectivo, presentado por nosotros, tiene una base lingüística y semiótica más desarrollada que los trabajos sobre *storytelling* realizados desde las empresas, lo que permitirá una construcción de narraciones con más capacidad de motivar. Las narraciones que crean no están basadas en el estudio histórico del papel y las estructuras que han tenido las narraciones que han sido eficaces en el pasado, mientras que el planteamiento de este trabajo se basa en su análisis en profundidad.

## **1.2 Presentación de Marià Corbí y la lógica de las líneas centrales de su investigación sobre epistemología axiológica**

Para comprender la postulación de la epistemología axiológica de Marià Corbí<sup>9</sup> nos parece necesario ver el itinerario del estudio que ha llevado a cabo a lo largo de toda su

---

<sup>9</sup> En Wikipedia encontramos: Mariano Corbí (o Marià, cuando firma en catalán) nace en 1932, en Valencia (España) y reside en Cataluña desde su infancia. Cursa estudios de música y piano en el Conservatorio del Liceo de Barcelona y se licencia en Filosofía en la Universidad de Barcelona y en

vida, pues permite conocer el proceso recorrido hasta llegar a su última propuesta teórica: unos postulados sobre epistemología axiológica.

Desde su juventud su pasión por la música y por el piano estuvo intrínsecamente ligada a su interés por ‘la vida espiritual’. Pero a su vez sentía una gran incomodidad con las formas religiosas de plantear la espiritualidad, experimentaba una dificultad vivencial con las maneras de vivir las narraciones sagradas, los mitos y los rituales. A pesar de ello y aunque no podía ni sabía dar una salida a esa incomodidad, no abandona su interés por lo espiritual siendo muy consciente de que muchos de su generación teniendo la misma dificultad, estaban optando por abandonar la religión<sup>10</sup>.

Su trabajo de final de licenciatura en Filosofía, un estudio sobre las transformaciones del lenguaje musical en los compositores de vanguardia, le hizo caer en la cuenta de que la evolución drástica que se había dado en el lenguaje musical entre finales del XIX y la primera mitad del XX manifestaba un hecho nuclear: un desplazamiento radical de la sensibilidad. A raíz de ello se planteó la hipótesis que quizá se hubiera producido algo semejante respecto al lenguaje religioso: un desplazamiento de la sensibilidad y de los modos de interpretar la realidad. Y si ello hubiera ocurrido quizá sería factible que se debiera a que había habido cambios en la forma de vivir y pensar. Unos cambios que no se habrían incorporado a la religión, ni a las formas de vivirla, pensarla y organizarla, en concreto en el cristianismo.

De ahí que en su tesis doctoral en Filosofía se propusiera abordar esta cuestión. En su investigación de aquello que programa axiológicamente a los humanos busca algo de naturaleza valorativa y a la vez social y colectiva con raíz material, razones por las que se focaliza en el símbolo como unidad axiológica, en la semántica como lugar de la

---

Teología (Facultad de Teología de Barcelona, actualmente de Cataluña). Prosiguió sus estudios en Viena sobre la escuela neo-positivista de Viena. En 1981 defendió en la Universidad de Salamanca la tesis doctoral *Análisis Epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas. La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores: mitologías, ideologías, ontologías y formaciones religiosas*, publicada por la Universidad de Salamanca en 1983. En 1974 cofundó el Instituto Científico Interdisciplinar de Barcelona, en el que fue investigador durante los diez años de vida del mismo. Desde ese mismo año, fue nombrado profesor en la Fundación Vidal y Barraquer (1974-1996), y desde 1981 del Departamento de Ciencias Sociales de ESADE Business School (1981-2001). Apartado ya de las tareas docentes, mantiene su colaboración con ambas instituciones. Desde 1999 dirige el Centro de Estudio de las Tradiciones de Sabiduría, CETR, de Barcelona. A nivel internacional, ha colaborado con distintas instituciones universitarias (en Brasil, México, Colombia, Costa Rica...) participando en jornadas y congresos.

<sup>10</sup> El hilo conductor del recorrido de Corbí que dibujamos se ha extraído de un documento autobiográfico que se pidió a los participantes del congreso sobre ‘Mística y Diálogo Interreligioso’ organizado por AUDIR Asociación Unesco para el Diálogo Interreligioso que tuvo lugar en Barcelona en 2002 y que se publicó junto a los diálogos entre participantes en Francesc Torradeflot (ed.). *Mística i diàleg interreligiós*. Barcelona, Fragmenta, 2007. Por nuestra parte hemos introducido elementos que nos han parecido necesarios para ayudar a comprender los pasos centrales de su evolución intelectual.

manifestación de lo valioso en la lengua y en la fonología como herramienta para comprender la formalidad de un sistema cuyas unidades y relaciones son cualitativas.

Así es que se encuentra con la necesidad de disponer de herramientas adecuadas para acometer el problema de analizar mitos y rituales. Ni la filosofía, ni la teología – sus estudios- le sirven así que empieza a recorrer diferentes disciplinas buscando vías para penetrar y comprender la causa por la que los mitos y símbolos se habían tornado opacos y los rituales se habían vuelto distantes.

Se adentra en los estudios del símbolo en sus diferentes perspectivas pero no le sirven porque los abordan desde enfoques muy particulares. En el psicoanálisis encuentra que se estudian los símbolos desde la patología<sup>11</sup>, y en Jung los símbolos y mitos están situados en un ámbito transhistórico cuando la cuestión que le interesa estudiar está contextualizada en transformaciones históricas.

Después aborda los trabajos de Gaston Bachelard sobre los símbolos en la poética pero que al estar considerados de manera ahistórica tampoco sirven a su objetivo<sup>12</sup>. Luego se adentra en los antropólogos Levi-Bruhl y Levi-Strauss que aun viendo en las formaciones simbólicas sociales un carácter constitucional no las ligan a bases materiales e instintivas<sup>13</sup>, razón por la que no le resultan de utilidad. También se adentra en el enfoque filosófico del lenguaje simbólico de Ernts Cassirer que desestima por no darle herramientas para desentrañar su construcción.

---

<sup>11</sup> Entiende que Freud y su escuela descubren la cohesión y necesidad de los desarrollos simbólicos (centrándose en los que son patológicos), y un cierto tipo de formalidad. Señala unas bases materiales, instintivas en la generación de las formaciones simbólicas, pero resulta que esa base instintiva es fundamentalmente a-social. También el deseo sexual que se entiende como ‘libido’ es a-social. Concluye que al no tener en cuenta el carácter fundamentalmente social, simbiótico y axiológico de la lengua y de la sexualidad estos estudios no le van a servir de herramienta para lo que busca. (C\_T:96) [Las citaciones de las obras de Corbí vamos a iniciarlas con ‘C\_’ seguido de la o las iniciales del título que indicamos en la Bibliografía. Eliminaremos el año porque nos parece que no resulta indicativo]

<sup>12</sup> En el caso de Bachelard reconoce varios rasgos adecuados a su investigación: los símbolos se entienden como conscientes y públicos, aunque sin carácter de constitucionalidad axiológica social; pone de relieve la cohesión, la estructuralidad y la formalidad rigurosa de esas formaciones; conecta las formaciones simbólicas capitales con la raíz material del hombre puesto que siempre parten de algo material del entorno, característico por su fuerza axiológica, v. gr., la relación humana con el agua, el fuego, el viento, la tierra, las rocas, la casa, etc. Pero el hecho de considerar estas relaciones de manera trascendental respecto la historia llevan a Corbí a desestimar estos trabajos para su objeto de estudio. (C\_T:96).

<sup>13</sup> Considera Corbí que ambos antropólogos entienden que las formaciones simbólicas estructuran al sujeto, al grupo y al cosmos, a la vez que mantienen la lógica especial de lo simbólico que para Levi-Bruhl es la lógica de la participación y para Levi-Strauss la lógica concreta con carácter de legalidad lingüística. Estos rasgos, junto al hecho de que remarcaron el rigor de las formaciones simbólicas y su sistematicidad, parecían convertir sus teorías en herramientas para el objetivo de Corbí, pero al no vincularlas a bases materiales fueron desestimadas. (C\_T:96).



Después pasa a estudiar diferentes etnólogos e historiadores de las religiones que reconocen el carácter de molde mental de las formaciones simbólico-míticas, así como su papel social cohesionador<sup>14</sup>. Corbí advierte que no explicitan el cómo, ni el por qué, ni su articulación, aunque puede advertir en ellos algo que después le resultaría fundamental en sus análisis y teorización, que es que a semejantes estructuraciones laborales y sociales corresponden semejantes configuraciones míticas y simbólicas.

También aborda a Marx pensando que al sostener una determinación de las superestructuras ideológicas sobre las sociales podría entresacar una vía para su investigación pero lo desestima porque no da razón del cómo de esa determinación.

De ahí pasa al estudio de las teorías del lenguaje como el positivismo lógico y la teoría de la ciencia que abandona cuando advierte que estas disciplinas no tienen en cuenta las cargas axiológicas de los términos y por tanto les son ajenos los lenguajes mitológicos y simbólicos propios de la religión.

Entonces se introduce en la lingüística, empezando por la alemana, continuando por la francesa hasta llegar al generativismo norteamericano. Es en este campo donde encuentra las herramientas buscadas para el análisis de mitos y símbolos, concretamente en los lingüistas Hjelmslev y Greimas y en la teoría de los actantes de Propp. Su hipótesis de partida es que la semántica es primariamente manifestación de lo axiológico humano, es decir de las relaciones cualitativas del viviente humano con su entorno. Ello le permite abordar más correctamente el mito, los símbolos, los sistemas de valores, la religión, la ética, etc. A Corbí le interesa un estudio de la semántica en tanto que relación con lo axiológico, puesto que postula que la lengua no solo transmite información a otros sujetos y se refiere al mundo, sino que también comunica y establece un mundo de valores en una pragmática determinada<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Mircea Eliade y otros entran ya explícitamente en los símbolos religiosos en cuanto tales, y constatan su formalidad y rigor, los ven conectados con las bases materiales de las sociedades, pero de una manera vaga, inarticulada y sin acabarse de liberar según Corbí de un cierto «junguismo». (C\_T:96).

<sup>15</sup> Es por ello que Corbí no le resultan herramientas para su investigación, ni la filosofía analítica, ni la semántica científica, ni los estudios de Wittgenstein, ni las escuelas transformacionistas, incluso de aquellas que se plantean como objeto primario el estudio de la semántica de la lengua porque se ‘mantienen alejados de la posibilidad de análisis del contenido axiológico de las expresiones de la lengua.’ (C\_T:97)

Como está buscando la forma de la lengua de sistematizar lo cualitativo opta por centrar su investigación en la formalidad de las cargas axiológicas de la lengua natural, para lo que ve en la fonología una herramienta apropiada pues siendo un sistema formado por relaciones de contrastes, oposiciones y diferencias de cualidades fónicas y matices tímbricos, es decir por unidades y relaciones cualitativas, puede servir para comprender la formalidad de lo axiológico. (C\_T:98)

La siguiente cuestión por investigar es la posible conexión y correspondencia entre las formas de vivir de las sociedades, y su organización con las maneras de pensar y sentir<sup>16</sup>. Para ello analiza en paralelo las estructuras laborales y sociales de los colectivos preindustriales junto con un análisis semántico de sus mitos y símbolos operativos. Es así como se da cuenta que formas idénticas de sobrevivencia preindustriales tienen mitos y símbolos con estructura profunda idéntica, aunque puedan mantener unas estructuras superficiales muy divergentes. Nos parece este uno de sus hallazgos más importantes que además le abre la puerta a encontrar una solución a las cuestiones que tenía planteadas.

Esos análisis de mitos a la luz de las formas de supervivencia también le muestran que cada forma de sobrevivencia tiene un acto central de sobrevivencia, que puede ser simple o complejo, del cual se puede extraer unos elementos semánticos estructurados a partir de los cuales los miembros de los colectivos interpretan y valoran la realidad. De ahí surge la siguiente formulación de Corbí, a nuestro parecer también importante: la acción central con la que los colectivos preindustriales viven se convierte en paradigma de interpretación tanto de la realidad como del mundo sagrado. Necesita revalidarlo por lo que hace un recorrido por los mitos de las diferentes etapas de las sociedades preindustriales que le confirma la correspondencia entre la acción central de las formas, con las que sobrevive un colectivo y los núcleos centrales de sus mitos, símbolos y rituales<sup>17</sup>.

Corbí se da cuenta que la finalidad primordial de mitos y ritos es la de programación para resolver la indeterminación genética propia de los humanos<sup>18</sup>. Piensa

---

<sup>16</sup> Una vez rastreada la formalidad de lo cualitativo en la fonética adopta la teoría lingüística de Hjelmslev que permite conectar semántica y pragmática. Le resulta evidente que las formaciones mítico-simbólicas como estructuras axiológicas tienen que tener unos fundamentos social-laboral, lingüístico y semántico, es decir están intrínsecamente ligados a lo social-laboral, a la lengua y a los significados y no solo una mera base sintáctica como exponen Propp y Levi-Strauss (C\_T:97).

<sup>17</sup> Desarrollaremos más extensamente este tema en otro apartado. En Corbí véase en su tesis *Análisis Epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas. La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos: mitologías, ideologías, ontologías y formaciones religiosas*. pp 193-426 en las que analiza mitos y ritos de sociedades cazadoras-recolectoras de Siberia y Asia Central; continúa con las horticultoras como los Maya-quichés, los Desana, los Marind-anim, los Kiwai, los Wemale, los Canacos, y de los horticultores en India, América y África. Seguidamente pasa a estudiarlos en sociedades agrícolas de riego de Egipto, Mesopotamia, y los Maya-quichés.

El análisis de la mitología de las culturas ganaderas se encuentra en *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses* en pp 135-147 recorriendo la de Israel, el Islam, la de los iraníes, la de los altaicos y los elementos ganaderos de la cristiana.

<sup>18</sup> Los estudios sobre el lenguaje y antropología conducen a Corbí a concluir que la especie humana se diferencia de los demás animales en que no está completamente determinada genéticamente: tendríamos determinada la fisiología, la condición simbiótica, la condición sexuada y la competencia lingüística

que si esto resultaba cierto, entonces la aparición de sociedades industriales debe implicar una transformación en el sistema de programación colectiva. Al abordar el estudio de las sociedades industriales se da cuenta que las ideologías substituyen a mitos y rituales en su función programadora. En estas sociedades los mitos que habían funcionado como proyecto de vida colectivo en épocas anteriores, son substituidos por teorías filosóficas que dan un fundamento razonable a los planteamientos ideológicos de interpretación de la realidad, de organización social y económica; cuando empiezan a cumplir la función de programación colectiva se les llamó ideologías<sup>19</sup>. Estas pretenden también ofrecer una interpretación y valoración de la realidad, una organización y una actuación también intocables porque surgen de la naturaleza misma de las cosas. En su pretensión de desvelar la realidad chocan con la religión como revelación divina, frente a la que argumentan que su fundamento es sólido mientras que el del mito imaginado (C\_RsR,1996: 35-38; C\_HEL,2007:184-185).

Al estudiar las condiciones laborales de las sociedades postindustriales llamadas de innovación y cambio continuo, también sociedades de conocimiento, observa que entran en crisis las ideologías. Las causas que encuentra para esta mutación las centraliza en las transformaciones de las condiciones de sobrevivencia propias de estas sociedades, que impiden tanto el sometimiento a creencias religiosas, porque dan la interpretación fijada de la realidad, ofrecida desde la religión (caso de sociedades preindustriales), como impiden ligarse a creencias laicas, que sostienen una interpretación de la realidad que viene desde la misma naturaleza de las cosas (como en el caso de las ideologías en sociedades industriales). Observa que en las nuevas sociedades todo se vive como en construcción y en cambio continuado y por eso considera que la manera de programación colectiva adecuada a esta forma de sobrevivencia deberá pasar, a diferencia de la religión y las ideologías, por una postulación sobre cómo se quiere sobrevivir y a partir de ello construir un proyecto axiológico colectivo, al que los individuos deberán adherirse voluntariamente. Se

---

quedando indeterminado el cómo actuar en el medio para sobrevivir, cómo realizar la crianza de la prole, cómo organizarnos. Para concluir esta incompleta programación, la vida creó un gran invento biológico, el habla, con la que autoprogramarnos hasta llegar a ser animales viables (C\_HEL,2007:33). Este tema va a ser tratado específicamente en un apartado de este trabajo.

<sup>19</sup> Corbí pondera reiteradamente que el sistema de valores liberal de la primera industrialización se inserta en el antiguo sistema agrario-autoritario lo que va a tener consecuencias valorales. Mientras las ciencias, lo económico y lo político se van regir por principios ideológicos, el resto de la vida permanece bajo las normas del antiguo sistema de valores de la religión. Resultó ser un equilibrio inestable, porque el antiguo sistema se resistió duramente a ceder terreno y porque los avances continuos de la industrialización quebraban siempre el equilibrio conseguido. (C\_EA1: 131).

produce un cambio radical: se pasa de recibir los proyectos bien de lo sagrado, o bien de la naturaleza de las cosas, a tenerlos que construir de manera consciente<sup>20</sup>.

Ratificando sus hallazgos constata que los cambios de modo de vida (por ejemplo el paso de cazadores recolectores a agricultores) van acompañados de variaciones de mitos, símbolos y rituales, es decir, de religión. Y consecuentemente el establecimiento de sociedades industriales y postindustriales implica una progresiva marginación de la religión debido a que pierde su substrato cultural ligado a una forma de sobrevivencia que desaparece.

La implantación de las nuevas sociedades de innovación y cambio continuo introduce una mutación en la programación colectiva: *el movimiento en todos los niveles de la vida*. Contrariamente, las sociedades preindustriales se programaron para bloquear la introducción de transformaciones de importancia o alternativas en su programa colectivo, que se había construido y verificado durante milenios. El mecanismo que encontraron para paralizar innovaciones importantes fue considerar que el programa colectivo había sido dado por los dioses. Así constaba en sus mitos. Es decir mediante las creencias, que Corbí entiende como formulaciones, modos de pensar, sentir, actuar y organizarse que derivan de los mitos, se excluía todo cambio puesto que tanto individuos como colectivos se sometían coercitivamente a ellas porque estaban ligadas a la sacralidad. De lo que él deduce que la creencia en sí misma no tiene un fin religioso sino es un procedimiento central de programación de las sociedades que viven de hacer lo mismo y de excluir el cambio (Torradeñot, 2013:242).

Considera Corbí que en las sociedades estáticas la experiencia espiritual también se pensaba, se vivía y expresaba en creencias. En estas sociedades se consiguió una programación unificada que vehiculaba la vida cotidiana así como el ámbito de la espiritualidad, pero esta configuración regular en la interpretación, ya no podrá repetirse en la sociedad postindustrial porque al introducirse la ciencia como herramienta interpretativa de la realidad, se termina con la relación cualitativa con ella. Lo habitual será tender a vivir de la tecnociencia abstracta lo que pone fin a la relación cualitativa con el medio (C\_EA4:187).

---

<sup>20</sup> La epistemología axiológica que presenta Corbí sería la disciplina que versa sobre lo axiológico humano, él se ha centrado en elaborar procedimientos de construcción consciente de proyectos axiológicos colectivos. También los mitos y las ideologías son construcciones humanas, en el caso de los mitos se han construido a lo largo de milenios interpretándose como recibidos; y las ideologías se han elaborado en un corto periodo de tiempo pero se interpretan como que descubren la verdad de la realidad. (C\_EA2:230).

Las sociedades industriales fueron un periodo de tránsito ya que aunque innovaban en ciencia y tecnología se interpretaban de manera estática debido a que su programación colectiva fueron las ideologías que al postularse como desvelamiento de la naturaleza misma de las cosas fijaban la interpretación de la realidad (C\_UNA:25,26; C\_EA4:25).

En las sociedades que viven de crear conocimiento, se produce una alteración que afecta a la estaticidad de sociedades anteriores. Innovar continuamente en tecnociencia modifica correlatamente de manera incesante la interpretación y valoración de la realidad y las formas de organizar el trabajo. Lo que a su vez implica cambios en los sistemas de cohesión y de finalidades de los grupos. En esta sociedad todos los niveles de la vida se mantienen en cambio. Si esto es así la programación colectiva a nivel axiológico deberá motivar la creación y cambio continuo, y consecuentemente excluir las creencias por ser elementos fijadores de la interpretación, de la valoración, de las formas de actuar. Una mutación en las maneras de sobrevivir implica cambios en el sistema cultural lo que supone una transformación de la ontología, una transformación de las experiencias y de las estructuras subjetivas, una transformación de las relaciones intersubjetivas y una transformación de la religión (C\_RsR, 1996:45).

Esta nueva situación obliga a Corbí a tener que distinguir con precisión entre creencias y ‘dimensión religiosa de la existencia’, para lo que precisa una definición de religión que tenga en cuenta y diferencie los dos elementos. Considera que en Occidente se ha llamado religión al programa colectivo de las sociedades preindustriales agrarias a las que confiere sus rasgos organizacionales como autoritarismo, patriarcalismo, estaticismo, que se fundamenta en creencias y en la sumisión, que se presenta exclusivo, excluyente y local (Torradeñot, 2013:245). Pero a la vez en esas sociedades la religión además fue vehículo de la ‘dimensión religiosa de la existencia’ o dicho de otro modo de la dimensión sagrada de la existencia, que en terminología ulterior de Corbí se denominaría como dimensión absoluta (entendida como ‘suelta de’, desligada de condicionamientos). Así es que la religión fue también guía de acceso a esa otra dimensión. Sus narraciones mitológicas cumplen diversas funciones, como establecer sistemas de valores y de moralidad, los modos de organización familiar y social, el sentido de la vida, así como enseñar sobre la dimensión absoluta de la realidad. Todo ello con prestigio intocable porque se afirma de origen divino y procedente del cielo (C\_RsR, 1996:81; C\_HEL 2007:201).

Para plasmar la diferencia entre religión como programa colectivo y religión como referencia explícita a la dimensión gratuita inefable de la realidad usa la metáfora clásica de la copa y el vino, siendo la copa la religión y el vino esa dimensión sin forma de la realidad. Así como el vino siempre necesita de un contenedor, así también esa experiencia de la dimensión gratuita e inefable precisa de una copa que es el programa colectivo de sociedades estáticas. Aunque el vino sea independiente de la copa, solo se puede acceder a él en una forma concreta, y esa conjunción de la copa con el vino en el caso de la religión, convierte a la copa en intocable. Corbí advierte que confundir el vino con el programa de una sociedad estática, que siempre es un programa de fijación y de bloqueo del cambio y las alternativas, tiene consecuencias sobre la comprensión de la religión, conduce a tener que verla como que se ha de imponer, ha de ser homogénea para todos y obligatoria. Es debido a ese escenario que la religión se presentará como un sistema de creencias reveladas. Es esta conjunción entre copa y vino, entre programa colectivo de sociedades estáticas y acceso a la dimensión gratuita de la realidad, que esta también tiene que expresarse y vivirse ligada a la sumisión con lo que se une indisolublemente el vino a unas formas culturales, excluyendo cualquier otra (Ciberteología ,2008:18-19)<sup>21</sup>.

Para Corbí después de estas reflexiones queda claro que aquello que vehiculaba la religión en formas preindustriales, es decir el acceso a esa otra dimensión, el vino, deberá poderse expresar en programas aptos para las nuevas sociedades, lo que implica que necesitará abandonar los rasgos de las sociedades estáticas para poder tomar formas que motiven al cambio y la creación continua, la democracia, sin creencias y por tanto laicas<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> La imagen dice que todo nuestro mundo humano, el de cada época y el de cada cultura es como una copa donde se vierte el vino de la experiencia absoluta de la realidad. Nuestra manera de pensar, sentir y vivir las realidades, nuestras maneras de concebir y expresar las cosas, nuestras formas de comportamiento, organización y trabajo, todas esas cosas, que son construidas por nosotros mismos, son la copa donde recogemos, llevamos y podemos beber el vino sagrado. En esa copa lo bebemos y lo damos a beber. Si cada forma de cultura es una copa, a diversas culturas, diversas copas. Hay tantas formas de presentarse los hechos espirituales como culturas. (C\_HEL 2007:201).

<sup>22</sup> En esta línea el filósofo francés M.Gauchet entiende que hay un núcleo subjetivo irreductible en nuestra estructura antropológica, capaz de advertir «la manifestación sensible y tangible de lo que normalmente se sustrae a los sentidos y a la concepción humana», o llamado también como ‘lo otro’ (Gauchet,2005:285) resulta ser un soporte antropológico. En ese núcleo susceptible de concienciar lo invisible se convierte en un ingrediente imprescindible para la generación del fenómeno religioso aunque no en su causa. Aunque este núcleo es independiente de las religiones. Supone que siendo así, en la época de la ‘salida de la religión’ este núcleo deberá manifestarse ligado al arte o a la filosofía. Esta experiencia subjetiva no necesita proyectarse en representaciones fijadas, articuladas en un cuerpo de doctrina compartido socialmente, puede investirse de prácticas y discursos diferentes de los que se usaron en el

Desde este recorrido se le confirma a Corbí que el alejamiento de la religión por parte de los individuos de las sociedades actuales no es fruto de una degradación sino una consecuencia ineludible de las transformaciones en las maneras de sobrevivir. Y concluye que el nuevo modo de vivir no es en sí mismo ni bueno ni malo, depende solo de cómo se gestione (Ciberteología, 2008:12).

A continuación la pregunta que se formula Corbí es qué pueden ofrecer las religiones si ya no es viable ofrecer a las nuevas sociedades nada que esté configurado a partir de creencias y sumisiones. Pasa a estudiar las grandes tradiciones religiosas de la humanidad pero desde una aproximación que asuma las condiciones culturales actuales. Empieza adentrándose en aquellas tradiciones que por estar culturalmente más alejadas de las creencias de occidente no iban a suponer un conflicto como son el hinduismo y el budismo. Después se aproxima al Islam, al judaísmo y finalmente a los grandes místicos cristianos. En todo este estudio se interesa más por el mensaje sutil que expresan las diferentes tradiciones, que por las doctrinas y creencias en las que se formulan. Puede hacer esta discriminación gracias a las definiciones de los paradigmas y al enunciado del doble acceso a la realidad que despliega el habla, que él ya había dilucidado en su tesis. Definir esos paradigmas le permite poder diferenciar con mayor facilidad y claridad entre la expresión de los textos, que sabe va a estar configurada desde el paradigma cultural propio de la forma de sobrevivir del momento en que se generan, de aquello gratuito y sutil de la realidad que transmiten.

---

pasado, pero considera que si pasa a ser asumida de manera colectiva entonces tendrá que tomar una forma religiosa.

Gauchet se pregunta: «¿Sobre qué disposición de la humanidad se fundamenta esa institución [la religión] que, por otra parte, responde a motivos políticos y sociales bien determinados? [...] Aún cuando se rechace la idea de una naturaleza religiosa del hombre, o de una disposición natural a la metafísica, es necesario algo así como un sustrato antropológico a partir del cual la experiencia humana es susceptible de instituirse y de definirse bajo el signo de la religión. Ninguna lógica política ni social puede dar cuenta de aquello con lo que se desplegará la religión, a saber, la implicación del hombre en lo invisible. [...] esas dimensiones de invisibilidad y alteridad que nos habitan de manera constitutiva. El hombre es un ser que se vuelve hacia lo invisible, o es requerido por la alteridad. Éstos son ejes de los que tiene experiencia de manera originaria e irreductible. No es conducido a ellos por necesidad de conocimiento o de comprensión racional de los fenómenos de la naturaleza [...] No es el efecto de la búsqueda de su causalidad lo que llevaría al espíritu a remontar hacia las causas primeras, más allá de las causas visibles. Es un dato inmediato de la conciencia.[...] El hombre habla y se encuentra con lo invisible en sus palabras. Irreductiblemente tiene experiencia de sí mismo bajo el signo de lo invisible. No puede dejar de pensar que hay en él algo distinto de lo que ve, toca y siente. Imagina, y su pensamiento se proyecta de golpe más allá de lo que es accesible; se presenta ante el pensamiento. Más aún, se relaciona consigo mismo y descubre que puede disponer de sí mismo con vistas a otra cosa distinta de él mismo. Con éste material primordial se edifican las religiones. No surgen de manera automática y lineal. Es completamente necesario algo distinto para definir las. Pero ese material las hace posibles. » (Ferry; Gauchet, 2006:30-31).

Después de dilucidar que las tradiciones religiosas son coincidentes en su referencia a la dimensión gratuita de la realidad, dado que ha fundamentado que esa dimensión más allá de toda conceptualización es parte constitutiva de toda realidad y también de la humana, comprende que lo que las tradiciones religiosas pueden ofrecer a las sociedades actuales de cambio continuo, laicas y sin creencias, es precisamente la explicitación de la dimensión gratuita de la existencia como cualidad peculiar del existir, y también aportar las formas de acceso a ella. De lo que concluye que para conseguirlo va a resultar necesario no utilizar el modelo propio de las sociedades preindustriales: la religión.

Su estudio de las tradiciones religiosas y de sabiduría le permite comprender que aportan vías de aproximación a esa dimensión que pasan por el silencio y la alerta para conducir de la egocentración a la gratuidad y el amor incondicional por todo, de la pluralidad a la unidad. Se da cuenta que las tradiciones religiosas en las nuevas sociedades sólo van a poder ofrecer un conocimiento silencioso<sup>23</sup> que se presenta en la desaparición de la dualidad sujeto-objeto.

El cultivo de ese acceso al conocimiento silencioso que ofrecen las tradiciones que pasa por la desegocentración, Corbí lo comprende como un posibilitar el interés y amor incondicional por todo, lo que genera individuos con la calidad humana necesaria para poder crear proyectos colectivos que sepan gestionar correctamente el gran potencial de la ciencia y la tecnología en continuo y acelerado crecimiento, de manera que se orienten hacia la sobrevivencia de la vida en su conjunto. De lo que concluye que es necesario que acceder a esa sabiduría por la calidad que aporta y porque es base para el equilibrio psíquico que precisan los individuos de las sociedades que cambian

---

<sup>23</sup> Conocimiento silencioso lo define Corbí como al conocimiento central de la condición humana que tal como afirman los maestros de las tradiciones genera discernimiento. El conocimiento que es un instrumento de un tipo de vivientes para sobrevivir, desborda, de hecho, esa función y entra en el ámbito de lo gratuito, de la lucidez pura. Es fruto de que la facultad cognoscitiva humana, genera conocimiento de dos tipos: uno que se traduce en palabras y otro sin ellas. No se trata de un conocimiento irracional ni contra la razón. Se trata de un conocimiento no representacional sino de una connotación mental-sensitiva de la realidad. Es un conocimiento con todo el ser incluyendo la razón pero no quedándose en ella. No es fruto de la interpretación de la realidad sino una lucidez que es unión y vibración respecto a ella que aporta conocimiento sobre «eso sutil de ahí» que todo lo llena y a nada se liga; que todo lo penetra, todo lo trasciende y está libre de todo.

Advierte Corbí que habitualmente se suele considerar como auténtico conocimiento solo al que va acompañado de y se resuelve en palabras, el conceptual llegando a considerar como de segundo orden, como poco desarrollado al conocimiento simbólico aunque también vaya acompañado con palabras. Se podría afirmar que todo su trabajo ha querido ser una advertencia sobre la validez, la función de ese conocimiento imprescindible para alcanzar la misma condición humana ya que los humanos son lucidez instrumental pero también lucidez gratuita. Y muy especialmente imprescindible para la sociedad actual ya que es el cultivo de ese conocimiento el que proporciona cualidad humana, esencial para la correcta gestión del poder de la tecnociencia. (C\_CdS, 1992: 12).



continuadamente en todos los niveles de la vida. Así es que comprende que a pesar que el cultivo de esa calidad en sociedades preindustriales, tomó formas propias de las sociedades estáticas y así fue vertido en sus textos, en las nuevas sociedades con patrones diferentes continuará teniendo sentido acercarse a las escrituras, textos sagrados, narraciones, mitos y rituales, pero apartando los elementos de sumisión a creencias intocables, exclusivas y excluyentes, pasando a comprenderlos de forma simbólica y sin sometimiento.

Aunque para Corbí todas las tradiciones se unifican en ese mensaje profundo, en la nueva situación el interés no se encuentra en generar un sincretismo entre las tradiciones que no ve como solución coherente. Se trataría de aproximarse a ellas para comprender y vivir la diversidad de sus formas de expresión, como dentro de una búsqueda de una verdad que tiene muchas maneras de decirse. A menudo lo compara con la indagación que lleva a cabo el artista que interesado por la belleza se acerca y aprende de todo otro pintor. Entiende que de manera parecida se debe presentar en las nuevas sociedades el interés por conocer y profundizar todas las tradiciones<sup>24</sup>.

Todos estos estudios y reflexiones conducen a Corbí a abogar por recoger el depósito de enseñanza de las tradiciones y de sus maestros. Considera que en las nuevas sociedades es preciso comprender y aceptar las condiciones de sobrevivencia que requiere y el modelo cultural que generan, y desde ahí acercarse a la sabiduría de las tradiciones, por lo que añorar o desear volver al pasado no resulta ni una actitud operativa ni sabia. Afirma que amar lo que existe es la condición de conocimiento (Torradeplot, 2013:236).

A partir del 2013 vemos que en Corbí se produce una precipitación de la investigación de toda su vida, se da cuenta que toda ella se ha orientado hacia lo que él mismo denomina ‘epistemología axiológica’<sup>25</sup>. Se hace consciente que desde su tesis su objeto de estudio - la construcción de las religiones- han sido los proyectos axiológicos

---

<sup>24</sup> Corbí entiende que el hecho de que las nuevas sociedades se vean forzadas a no poder mantener creencias más que una dificultad es la verdadera posibilidad de poder acercarse a ellas sin enfrentamientos, ni externos ni internos ya que las creencias han dejado de ser barreras para su comprensión.

<sup>25</sup> Desde ese año ha publicado cuatro volúmenes sobre epistemología axiológica: *La construcción de los proyectos axiológicos colectivos. Principios de epistemología axiológica*; *La sabiduría de nuestros antepasados para sociedades en tránsito. Principios de Epistemología Axiológica 2*; *Protocolos para la construcción de organizaciones creativas y de innovación. Principios de Epistemología Axiológica 3*; *El cultivo colectivo de la cualidad humana profunda en las sociedades de conocimiento globalizadas. Principios de Epistemología Axiológica 4*.

colectivos y que sería perfectamente factible poder extraer de lo estudiado las condiciones de creación de los proyectos axiológicos colectivos de manera que se convirtieran en herramientas útiles para las nuevas sociedades.

### 1.3 Crisis axiológica

Nuestro interés es abordar la epistemología axiológica de Corbí como una posible herramienta para afrontar la crisis axiológica en la que estamos. Deberemos pues, en primer lugar, presentar su acercamiento a este hecho.

En sus trabajos no hemos encontrado una definición como tal de crisis axiológica, pero pensamos que la podemos entresacar de entre sus escritos, para lo que debemos hacer el mismo recorrido que él mismo hace. Debemos partir de su noción de ser humano como animal simbiótico cuya programación genética no determina todos los ámbitos de su vida. Mientras que determina la fisiología, la competencia lingüística, la necesidad de simbiosis, el carácter sexuado de los individuos, deja indeterminados los cómo operar con ellos: cómo cohesionarse, cómo criar a la prole, cómo sobrevivir, cómo relacionarse sexualmente. Será mediante una programación cultural que la especie consigue ser viable, para lo cual debe operar a nivel de estimulación, de manera que los individuos se orienten adecuadamente en su relación con el medio y puedan sobrevivir.

Siendo ello así, Corbí entiende que axiológico es todo el ámbito de lo estimulativo, es decir de lo valioso de cada sociedad que va a estar en función de su forma de sobrevivencia y así pueda garantizar la pervivencia del grupo. Esta programación axiológica en sociedades preindustriales venía en forma religiosa, y en sociedades industriales en forma de ideología combinada con la religiosa, ambas determinaban cómo actuar, cómo interpretar y valorar, cómo organizar todos los niveles sociales. Pero para las sociedades que viven de la innovación y cambio continuo en todos los niveles de la vida, las programaciones propias de sociedades anteriores dejan de ser aptas, presentándose con ello una disfunción a nivel axiológico que Corbí llamará ‘crisis axiológica’.

El hecho de que nuestra sobrevivencia dependa de la tecnociencia, y sea la ciencia la herramienta a través de la que hoy se interpreta la realidad, desemboca en una crisis axiológica, porque por su carácter abstracto es autónoma respecto a los sistemas

de valoración, es decir de la estimulación: la ciencia no puede proporcionar criterios de valor. Por primera vez la forma de sobrevivencia humana deja de ser axiológica en ella misma. En épocas preindustriales la forma de sobrevivencia era directamente estimulativa, y por tanto capaz de proporcionar un patrón de interpretación axiológica. Pero cuando se vive de la ciencia y la tecnología, siendo abstractas, al mediatizar nuestra relación con el mundo, eliminan toda relación axiológica, impidiendo que aparezca ningún patrón de valoración. De ahí que podamos hablar de crisis axiológica<sup>26</sup>.

Se produce una situación nueva en las sociedades de conocimiento, el crecimiento continuo y acelerado de ciencias y tecnologías, por retroalimentación mutua, rompe la unidad de todos los aspectos de la vida colectiva que habían sido capaces de construir los mitos y la religión a lo largo de toda la historia de las sociedades preindustriales. Se rompe definitivamente la unificación del modo de sobrevivencia, con la interpretación y la valoración de la realidad, con la organización de la sociedad y con sus sistemas de actuación y, finalmente, con el cultivo de la dimensión absoluta y la cualidad humana profunda (C\_EA4:28)<sup>27</sup>.

Muy consciente de la gravedad de la situación, encontramos en su obra una advertencia constante: hoy con un desmantelamiento axiológico casi completo y manejando un instrumental tecnocientífico tan poderoso que se va multiplicando su capacidad cada pocos meses, no está resultando posible una correcta supervivencia a nivel colectivo. De ahí su insistencia en que a nivel mundial deberíamos estar abordando la cuestión de los sistemas axiológicos de los colectivos; esa debería ser la primera preocupación (C\_EA1:326).

---

<sup>26</sup> «[...] las acciones que las sociedades preindustriales tienen que desarrollar para sobrevivir no sean abstractas, sino, todo lo contrario, axiológicas. La relación con las cosas de que viven esos pueblos es inmediata y no mediada por entidad abstracta alguna. Los instrumentos que usan no los conciben de forma abstracta sino como prolongaciones o ampliaciones de las acciones humanas.

Desde el patrón central de la acción central, convertido en metáfora o paradigma, se organizará el trabajo, la familia, la organización social, la relación con otros grupos humanos, la relación con el medio, el cultivo de la dimensión absoluta, los rituales, todo. [...]

Cuando las ciencias y las tecnologías son los medios con los que se consigue la sobrevivencia, una barrera abstracta, porque de ella se ha abstraído todo lo axiológico, se interpone entre el viviente y el medio del que sobrevive. La operación central con la que sobrevive es abstracta y no puede transformarse en metáfora central para la modelación de todos los aspectos de la vida individual y colectiva» (C, Horizonte, 2015:57-58)

<sup>27</sup> Otros autores apuntan a este rompimiento de la armonía axiológica entre todos los niveles como el desencadenante de la crisis axiológica. Encontramos por ejemplo a Berger y Luckmann que afirman que en sociedades premodernas y tradicionales «el sentido de las esferas de acción individuales se integra sin grandes rupturas con el sentido global de la conducta de vida y, a su vez, éste se remite a un sistema de valores relativamente coherente» situación muy diferente a la de la sociedad actual en la que el sentido no es unitario en todos los niveles de la vida (Berger & Luckmann, 1996: 9).

A partir de esta realidad Corbí entiende que ahora los humanos deberemos crear criterios de valoración, teniendo en cuenta las ciencias que ayuden a decidir hacia dónde conducir el desarrollo tecnocientífico de forma que estén al servicio de la sobrevivencia de nuestra especie y de la vida en el planeta y que, a la vez, se orienten a la cualidad humana. De ahí la necesidad de la epistemología axiológica.

### 1.3.1 Crisis axiológica entendida como crisis de religión

Para Corbí la inoperatividad de la religión hoy implica una crisis axiológica pues ha sido ella la que ha proporcionado los criterios de interpretación y valoración a las sociedades; y la misma mutación desencadena la crisis de las ideologías. Vamos a realizar una breve exploración en la relación entre la crisis de la religión<sup>28</sup> y crisis de

---

<sup>28</sup> Respecto a la valoración de la situación de la religión hoy, nos damos cuenta que no es unánime entre sociólogos, estudiosos del hecho religioso y teólogos. Mientras para unos es un hecho generalizado incontestable, para otros esta crisis sólo la sufre una pequeña parte de la población mundial, al mismo tiempo que en extensas zonas del planeta se da un resurgimiento de la religión. Y desde esta segunda perspectiva se afirman que a nivel global la situación hoy puede ser calificada de pervivencia de la religión.

Hemos visto que desde las jerarquías de las diversas Iglesias cristianas se acepta el hecho de la laicización de la sociedad que se manifiesta en un descenso notable en la práctica religiosa y en una independencia de la ciudadanía respecto a las correspondientes doctrinas morales, aminorando, casi hasta desaparecer, su influencia sobre el comportamiento y valores asumidos por los ciudadanos (Rouco Varela, AM, 2009; Mora, M., 2010).

Por otra parte no todos los sociólogos estarían de acuerdo en interpretar el descenso en la práctica de rituales religiosos como una crisis que desemboca en la laicización, sino que lo interpretan como un cambio en la religiosidad de la población (Berger, PL, 2004, 2005; Casanova, J., 2004,2007; García Jiménez, E., 2007). Thomas Luckmann, Peter Berger analizan la situación de la religión en la sociedad moderna como una privatización y un cambio de significado, pero ni desaparece ni pierde importancia. Conocida es la posición de Berger para quien admitiendo que la modernización ha tenido efectos secularizadores diversos según el país, considera que ello ha provocado poderosos movimientos de contra-secularización, razón que le secunda en mantener que no se puede hablar de una secularización generalizada. Es de la opinión que Europa es un caso singular porque aún no desapareciendo la creencia la participación es muy baja. Europa sería una excepción en la tesis de la desecularización del mundo, y Quebec sería una prolongación de la secularización europea. (Esteban,V.,2011:3).

Por su parte Charles Taylor según Valeriano Esteban en *A Secular Age* asume que la secularización es un hecho pero entiende que no se trata de un declive de la creencia sino más bien de la aparición de una gran pluralidad de creencias, lo que genera un problema en su adhesión puesto que cada creencia religiosa se encuentra rodeada de otras que parecen razonables y posiblemente alternativas, y una desafiliación que según él no siempre implica ausencia de creencia. Tampoco se muestra completamente convencido de la retirada de lo religioso del ámbito público, puesto que la pérdida del carácter oficial de las religiones mayoritarias no significa que el papel público de las religiones haya desaparecido obligatoriamente, sino su transformación. Para él la modernidad no es tan refractaria a la religión como suele presentarse. La religión no solo no es incompatible con la ciencia moderna, sino que puede, en cambio, aportar a la modernidad esquemas de pensamiento y de valores que nos ayuden a escapar de la anomia, la vaciedad del materialismo y la completa ausencia de trascendencia, que mucha gente encuentra difícil de soportar. La secularización cierra antiguas formas religiosas pero abre otras. (Esteban 2011:11-13).

La ‘teoría de la secularización’ que afirma que a medida que las sociedades se modernizan, se hacen más seculares, una relación directa, observada y esperada entre modernización y secularización.

sentido, para observar si otros autores nos permiten sostener la hipótesis de salida de que estamos inmersos en una crisis axiológica. Puesto que el nuestro no es un trabajo del ámbito de la sociología de la religión, conociendo que hay posiciones encontradas entre estudiosos de la religión, nuestra búsqueda solamente va a pretender conocer si hay autores que secundaran la hipótesis de que la crisis de la religión acarrea crisis axiológica.

Empecemos primero abordando la crisis de la religión en Corbí y la estrecha ligazón que ve con la axiológica. Él entiende que la crisis de la religión<sup>29</sup> es un hecho que se sitúa en el núcleo de la crisis axiológica. Veámoslo.

Para nuestro autor hay una causa de naturaleza axiológica en el desencadenamiento de la crisis de la religión: la desaxiologización de nuestra relación con el medio debida a la intermediación de la ciencia y la tecnología. Mientras que en sociedades preindustriales los individuos se relacionaban con el medio con inmediatez, es decir con todo su ser: con el sentir y la mente; a partir de la industrialización en unas minorías y en las nuevas sociedades de manera generalizada se produce un cambio en el contacto con la realidad, pues queda mediatizado por la tecnociencia que torna en

---

(Esteban, V.,2011:1). Entre los que aceptan la secularización no hay unanimidad sobre las causas de este fenómeno. Esgrimen la separación y contracción de las instituciones religiosas; un estilo de vida más racionalista con un auge de la ciencia, el capitalismo y la industria que redujo la importancia de la religión de manera que las estructuras puramente seculares fueron ganando terreno, constituyendo un verdadero territorio liberado respecto a la religión, autónomo, que crecía imparable; el pluralismo religioso que aparece con la Reforma y la fragmentación de los protestantes que lleva a la autoridades religiosas a utilizar estrategias racionalizadas y centradas en lo cotidiano lo que conduce a incrementar el escepticismo en las doctrinas dictadas por esa autoridades lo que acarrea un declive de las creencias y prácticas.

<sup>29</sup> Recordemos la concepción de religión de Corbí. « peculiar modo de vivir la experiencia sagrada, propio de las sociedades pre-industriales y estáticas, es decir, propio de sociedades que vivieron durante milenios de hacer fundamentalmente lo mismo (caza/recolección, agricultura, ganadería). Esas sociedades necesitaron fijar de manera inamovible sus sistemas de programación colectiva de forma que bloquearan e ilegítimaran el cambio; y precisaron, también, excluir cualquier alternativa al sistema fijado». Lo hicieron mediante símbolos y mitos que funcionan como programas de interpretación y valoración de la realidad. Con ellos se establecen los sistemas de valores y de moralidad en los colectivos (C\_RsR:82).

Desgrana diferentes causas para esta crisis de la religión, todas ellas surgidas de la transformación en el modo de sobrevivir. Por un lado el hecho que en sociedades que viven de la innovación científica y tecnológica, y de la creación continua en productos y servicios, se deba excluir toda fijación mental y sensitiva porque es contraria a la lógica de la generación de novedad ya que la fijación ralentiza el ritmo de creatividad lo que va a afectar negativamente a la sobrevivencia de los colectivos. Y la religión, según Corbí, al fundamentarse en creencias intocables e inmodificables, sería un factor de fijación, y por tanto contraria a la dinámica de la supervivencia de la sociedad de innovación, lo que la convierte en un elemento a excluir en estas sociedades. Este planteamiento le conduce a la conclusión que en sociedades y colectivos con una economía que se fundamente nuclearmente en la innovación tecnológica y científica, la religión, entendida como sistema de creencias fijadoras, deja de ser asumible por parte de la población y entra en crisis. (C\_HEL:205-210; C\_EA2:12)

abstracta la relación con el medio<sup>30</sup>. Y como para Corbí es ese contacto netamente axiológico con el medio el que hace posible que se generen las mitologías como sistemas prácticos de interpretación y valoración de la realidad y con ellas fundamentar la religión. Sería esa relación axiológica la que posibilita la religión, consecuentemente la presencia central y fuerte de la ciencia en las vidas con la desaxiologización que genera resulta un obstáculo a la funcionalidad de la religión (C\_RsR:77-80; C\_EA4:22-24). Esto nos conduce a convenir que la ciencia y tecnología al imposibilitar la operatividad de la religión a nivel colectivo por su dinámica desaxiologizadora, genera una crisis de sentido, de motivación, de orientación, que arrastra a la religión.

En esta línea iría el sociólogo de la religión Bryan Wilson que a partir de una sistematización del estudio de la secularización actual, identificando variables, construyendo modelos y utilizando encuestas y series de estadísticas de participación religiosa, concluye que la racionalización consustancial a la modernidad significa el mantenimiento de la tendencia de la marginación de la religión de la vida pública hasta quedar condenada a la indiferencia entre la mayoría de la sociedad (Esteban,V.,2011:3). Wilson observa que «la conducta de los hombres responde cada vez menos a motivaciones religiosas; los hombres aprecian el mundo en términos empíricos y racionalmente determinados, que dejan poco espacio a las predilecciones religiosas que

---

<sup>30</sup> Efecto desaxiologizante de la ciencia se verá más adelante, avancemos aquí una primera aclaración comparando la situación de sociedades preindustriales con las que usan la ciencia. Las acciones que las sociedades preindustriales tienen que desarrollar para sobrevivir son axiológicas, es decir se realizan en el seno de una relación inmediata con las cosas de que viven esos pueblos. Incluso los mismos instrumentos que usan no los conciben de forma abstracta sino como prolongaciones o ampliaciones de las acciones humanas. Así resulta posible extraer de las acciones centrales un patrón axiológico capaz de organizar el trabajo, la familia, el colectivo, la relación con otros grupos humanos, la relación con el medio, el cultivo de la dimensión absoluta, los rituales, todo.

Pero cuando las ciencias y las tecnologías son los medios con los que se consigue la sobrevivencia, se interpone una barrera abstracta entre el sujeto y la realidad con la que opera. En esta sociedad tecnocientífica la operación central con la que sobrevive es abstracta y por tanto no puede transformarse en patrón axiológico para la modelación de todos los aspectos de la vida individual y colectiva. (Revista Horizonte, 2015:56-58) y consecuentemente no podrá ser la base para ninguna religión.

Hay una relación entre la forma de vivir plenamente axiológica de sociedades preindustriales y el surgimiento de la religión, como veremos más adelante con detenimiento. Aunque lo vamos a desarrollar en otra parte, solo una nota para ver la relación entre forma de sobrevivir de sociedades preindustriales y el surgimiento de la religión. Las formas de sobrevivencia en sociedades preindustriales estuvieron cargadas axiológicamente, sus relaciones con el medio fueron plenamente estimulativas lo que permitió desgranar una metáfora central de sus acciones nucleares para la sobrevivencia colectiva y a partir de ahí destilar un paradigma con carga axiológica con el que construir proyectos axiológicos colectivos. Con la aparición de la industria intrínsecamente ligada a la ciencia y tecnología que son abstractas axiológicamente deja de ser posible una relación axiológica con el medio, por tanto deja de ser posible desplegar una metáfora central ni el paradigma con el que fundamentar los proyectos axiológicos colectivos. Cuando aparece, y se va desarrollando rápidamente, la manera industrial de sobrevivir, se quita el fundamento de toda la construcción mítico-religiosa. (C\_EA4:23)

privadamente puedan tener» (Fernández, M. 2007:411). Frente a los que sostienen que la notable actividad irracional permite decir que no se puede afirmar que la secularización se esté dando, Wilson contesta este fenómeno se puede atribuir a «los presupuestos irracionales arbitrarios acerca de la verdad, la sociedad y las leyes que gobiernan el universo físico», más que se mantengan los dogmas religiosos. Se reafirma en considerar que la secularización supone un giro decisivo para las sociedades modernas que llegaría a influir, según sus datos estadísticos, en países como Pakistán y la India (Michael Hill, 1976: 288-289).

Para el sociólogo Ronald Inglehart los datos de una encuesta realizada a más de sesenta países con distintos niveles de modernización, le conducen a la conclusión de que hay pruebas suficientes para hablar de un proceso de secularización de las creencias. A diferencia de Corbí para este sociólogo esto ocurre solamente en aquellas sociedades que además de ser ricas dotan a sus miembros de la suficiente sensación de seguridad personal y social. Por eso en el caso de los Estados Unidos sería la ausencia de suficiente protección social lo que ayudaría a explicar su particular vitalidad religiosa (Esteban,2011:7).

Ligado con lo anterior Corbí considera que aparece otro elemento que ahonda la crisis de la religión y por tanto la axiológica, se trata de la imposibilidad que origina el desarrollo acelerado de la ciencia de poder mantener la epistemología mítica, la que da por real lo que designan las palabras y los relatos míticos y que es la que da soporte a la religión<sup>31</sup>. Sin epistemología mítica los mitos dejan de poder tomarse como descriptivos, y sin ello la religión como sistema de creencias pierde soporte (C\_HEL:200-210; C\_EA1:82). Y como ya hemos dicho con la retirada de la religión desaparece el procedimiento de orientación colectiva. Añadimos nosotros que además sin epistemología mítica resulta diferente el orientarse colectivamente adecuadamente a nivel axiológico.

Añade que también la pluralidad y la globalidad que han irrumpido en el funcionamiento de las sociedades se convierten en agentes arrinconadores de la religión porque se oponen a sus sistemas de programación axiológica, al presentarse como exclusivistas, estáticos, de dominio y sumisión (Osorio,2010:26). En esta línea encontramos a Steve Bruce cuyos estudios le permiten afirmar que las sociedades se hacen más diversas, devienen más seculares, fundamentalmente porque el individuo se

---

<sup>31</sup> Abordaremos con detenimiento los términos epistemología mítica y no mítica de Corbí más adelante.

autonomiza y con ello se empieza a perder el vínculo religioso (Bruce, 2006:145)<sup>32</sup>. Una creciente autonomía cultural del individuo, que ve como irreversible, lo que conduce a relegar la religión a la indiferencia pública. Para él aunque la secularización no parece inevitable, allí donde se establece se torna irreversible (Bruce, 2006:198).

Su análisis de los rasgos de la sociedad industrial actual lleva a Corbí a afirmar que la estructura cultural en la que se sustentaban las religiones está en vías de agotamiento, lo que la convierte en un entorpecimiento para el correcto desarrollo de las condiciones culturales de las nuevas sociedades industriales (C\_RsR:137-141). Al respecto afirma Steve Bruce «I simply note that almost all agrarian societies were pervaded by religious sentiments, that most modern societies are not, and that our task is to understand the change» (2006:25). Y con ello aparece irremediabilmente una crisis axiológica, añadiría Corbí.

Así pues el cambio cultural que genera la sociedad que vive de crear ciencia y tecnología, nuevos productos y nuevos servicios está dejando sin sustrato a la religión, y con ello entra en crisis el proyecto axiológico colectivo (PAC), el encargado de proporcionar al colectivo sentido, valoración, interpretación de la realidad. De ahí que Corbí se vea conducido a tener que afirmar que la retirada de las religiones supone la mayor mutación y tragedia vivida por nuestra especie porque es un problema fundamentalmente de programación de la motivación y cohesión colectiva. Está desapareciendo un sistema de programación capaz de generar proyectos axiológicos que abarcaran todos los niveles de la vida, y a todos los individuos de los colectivos y de momento no disponemos de una alternativa viable que abarque ampliamente a la sociedad (C\_EA4:19).

Hasta aquí la perspectiva de nuestro autor, nos interesa ahora ver otros análisis que ligen la crisis de la religión a la crisis axiológica para la colectividad. Hemos encontrado una conjunción con el planteamiento del filósofo francés Marcel Gauchet en su perspectiva sobre la religión al considerar que hoy está desapareciendo definitivamente del campo colectivo (Gauchet, 2005: 283) como el fruto final de un

---

<sup>32</sup> Ante la aparente contradicción que supone el caso de los Estados Unidos, Bruce no cree que pueda escaparse de esta tendencia. Las condiciones peculiares de los USA como la estructura federal y difusa de la administración, la enormidad del país y la libertad de los medios de comunicación, permiten a los conservadores cristianos construir subculturas separadas que pueden permanecer relativamente aisladas de culturas alternativas, inmunizando al individuo de los efectos disolventes de la diversidad. Bruce considera que la pertenencia a una religión es una cuestión de identidad social heredada por lo que el cambio supone un alto coste personal. (Bruce,2006:157-176)



proceso de «desencantamiento del mundo» que comenzó con la aparición de la Estado<sup>33</sup>(Gauchet,2003:26). Queremos remarcar que Gauchet rehúye hablar de crisis de la religión porque le resulta un término que al tener connotaciones religiosas, interfiere negativamente en el correcto desarrollo de su reflexión; y, además, según él, no recoge el fenómeno de reabsorción, reforma y reelaboración de la alteridad religiosa, que según él se estaría dando actualmente. Prefiere usar el término «retirada de la religión» porque le parece que define mejor la situación actual en la que se estaría dando una continuación de la espiritualidad de la religión, bajo una forma no religiosa (Gauchet,2003:24).

Gauchet entiende que hay un núcleo subjetivo irreductible en nuestra estructura antropológica, capaz de advertir «la manifestación sensible y tangible de lo que normalmente se sustrae a los sentidos y a la concepción humana» o llamado también como ‘lo otro’ (Gauchet,2005:285) que resulta ser un soporte antropológico y como tal obviarle genera disfunciones. En ese núcleo susceptible de concienciar lo invisible aunque es independiente de las religiones se convierte en un ingrediente imprescindible para la generación del fenómeno religioso aunque no en su causa. Esta experiencia de niveles invisibles, cumple funciones fundamentales para el buen funcionamiento individual y colectivo, como equilibradora de la dimensión de la vida cotidiana que gira alrededor de las necesidades. Así advierte que el olvido de esta cualidad tendría consecuencias distorsionadoras en el desarrollo humano tanto a nivel individual como social, como por ejemplo los individuos se reducirían a identificarse simplemente con un rol social sin más dimensiones y con un cierto desequilibrio por el hecho de obviar las preguntas más profundas sobre el ser humano. Sin religión se produce una pérdida de orientación para adentrarse en lo que él llama núcleo antropológico y su ámbito no

---

<sup>33</sup> Entre Corbí y Gauchet hemos encontrado otras concordancias tanto en sus perspectivas sobre la religión como en la aceptación fundamentada de su crisis, también en la diferenciación entre religión y espiritualidad, y que la retirada de la religión no supone la finalización de la espiritualidad. Encontramos entre estos autores una divergencia sobre las causas que desencadenan la situación de la religión: según Gauchet los componentes de nuestra civilización como la democracia, el individualismo, el Estado, la historia, la técnica, el capitalismo, más allá de heterogeneidades y contradicciones superficiales, tienen una conexión y una unidad que proviene del fenómeno de ‘absolutización de Dios’ (Gauchet,2005:87-89) y según Corbí las causas pasan por la necesidad de ser flexibles y liberados de toda fijación como condición para la creatividad en la producción. (C\_RSR, 139). Ambos análisis de la situación actual de la religión remarcan que la religiosidad ha pasado del ámbito colectivo al particular, una transformación que ven como imparable y sin marcha atrás (Gauchet, 2003: 27), (C\_PS, 105). Una postura que concuerda con muchos sociólogos de la religión como hemos visto.

Respecto a la crisis de la religión ambos prevén que la crisis que sufre en Europa terminará por establecerse por todas partes; ambos observan grandes repercusiones de la implantación de la tecnología en todos los ámbitos de la vida y en especialmente en la forma de trabajar, con consecuencias sobre las relaciones interhumanas convirtiéndolas en horizontales. (Gauchet, 2005:109), (C\_RSR, 139).

visible. Con la salida de la religión no queda nada que remeta a la pregunta sobre el núcleo antropológico ni se mantiene una manera acreditada para responder a cuestiones sobre sí mismo (Gauchet, 2005:285-290).

Muchos autores reconocen la crisis de la religión pero solo afectando a la religión institucionalizada. Consideran que siendo la religión un constituyente de toda cultura van a tener que aparecer otras versiones más adaptadas a la nueva situación y por tanto la crisis de orientación solo va a ser pasajera. Un ejemplo lo encontramos en el fenomenólogo de la religión Juan Martín Velasco. Pone de relieve la coincidencia de los analistas de la situación religiosa actual en constatar el estado de crisis en que se encuentra la religión, especialmente en los países sometidos a procesos de modernización, y en ver que afecta a todos los niveles y aspectos del sistema religioso: creencias, prácticas rituales, instituciones y responsables de las mismas<sup>34</sup>. Estando de acuerdo con esta constatación, su opinión es que «la crisis no se orienta tanto a la desaparición de la religión como a su radical transformación, a una metamorfosis o una mutación de las formas que hasta ahora había revestido» (1999:474). Su diagnóstico es que se trata de una crisis generalizada de las religiones establecidas con un crecimiento de la increencia, pero en la que a la vez también se dan nuevos movimientos religiosos que rompen con las religiones tradicionales, invitando a descubrir formas más próximas, más cálidas y más dominables de cultivo de la Trascendencia. Dibuja a las sociedades avanzadas como secularizadas despojadas de impregnación religiosa del pasado. Centrándose en el cristianismo da por supuesta su crisis que entiende como el desmoronamiento «de una distorsionada encarnación socio-cultural del cristianismo», y que valora como la oportunidad de recomponer de forma radical la vida cristiana de los creyentes en su dimensión personal y social hacia un cristianismo místico (1995:9-11)<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> Cita a autores como J. B. Metz, a P. Tillich, que estarían de acuerdo con esta valoración de la situación (1999:473-474). Refiriéndose al Cristianismo afirma «Que el cristianismo que ha impregnado la cultura y la historia del Viejo Continente pasa en ellos por una crisis profunda, radical es un hecho que manifiestan con toda claridad los estudios sociológicos y del que vienen haciendo eco en los más variados registros pensadores, filósofos, teólogos y responsables de las Iglesias» (1997:11)

<sup>35</sup> Consideramos que el hecho de que todo lo que afecta a la religión no sea y suscite apenas atención ni preocupe a los individuos, es la muestra más contundente del nivel de su crisis. Como lo apunta J. Martín Velasco « Esta generación que escuchó de labios de Nietzsche el anuncio de la muerte de Dios y que parece haberse resignado a ella, sin hacerse siquiera las preguntas que él se hacía: una generación acostumbrada al silencio de Dios, familiarizada con un nihilismo tan radical que ya no suscita preguntas ni quejas; agobiada por la «insoponible levedad del ser»; instalada en la cultura de la ausencia de Dios». (1999: 487)

Considera, coincidiendo con muchos autores, que la mayor transformación que sufre la religión es el desplazamiento de la Trascendencia como principio sagrado determinante del mundo humano, pasando de ser alteridad a residir en el hombre, su dignidad, y derechos. Como consecuencia desaparece todo acto de entrega hacia lo sagrado trascendente y concomitantemente también se disipa la posibilidad de ir más allá de sí mismo. De esta manera el orden colectivo deja de pivotar en algo exterior trascendente representado por una institución, abandona la religión como legitimadora del orden social, como proporcionadora de creencias, prácticas rituales y pautas de conducta propuestas por sus autoridades, substituyéndola por una ética sin fundamentaciones religiosas.

En su análisis afirma que la sociedad moderna abandona la tradición, la norma y la institución para centrarse en el individuo y su experiencia, lo que conduce a que cada uno va a configurar su propio sistema de creencias, prácticas y pautas de comportamiento, concluyendo que las zonas de influencia de la religión a nivel personal y social cada vez se reducen más. Velasco entiende que en esta situación la religión ha dejado de cumplir su función más verdadera, la de dar sentido a la totalidad de la persona en la nueva situación.

Nos parece que J.M.Velasco prácticamente no analiza la situación que se desencadena a nivel colectivo, ni lo que implica la aparición de tal diversidad de opciones personales, ni su grado de subjetividad. Pero constata que con la retirada de la religión a nivel social las personas pierden orientación y sentido. Lo que para nosotros nos parece está dibujando una situación de crisis axiológica a nivel colectivo.

Otro ejemplo lo encontramos en el teólogo belga José Comblin, que afirma «Dentro de cristiandad la crisis de la religión está llegando a su punto culminante en Europa, y ya alcanzó un nivel bien alto en América» (2004). Añadiendo que «Esta crisis no es propiedad de la Iglesia Católica. Es una crisis generalizada de todas las religiones institucionalizadas o de todas las institucionalizaciones de las religiones» (2004). Las personas hoy se emancipan respecto a doctrinas e instituciones y buscan su propio camino.

Sobre el efecto axiológico de la crisis de la religión Comblin afirma que esta ha dejado un inmenso vacío de sentido que ha sido ocupado por la economía en su forma neoliberal. No le es posible saber si «el nuevo capitalismo puro actuó primero y provocó o ayudó a la ruina de la modernidad y de todas sus instituciones, o si la crisis de la

modernidad fue lo que permitió el advenimiento del capitalismo en su forma» (2004). En la sociedad actual es la economía la que define la finalidad de la vida humana, define sus valores, su contenido, sus obligaciones y define su estructura social. Por tanto hay un nexo entre crisis de religión y cambio de orientación axiológica<sup>36</sup>.

Para el sociólogo Jose Amando Robles una crisis como la actual es una novedad en la historia. En el pasado las religiones pudieron ser sistemas de representaciones y de valores capaces de orientar y dar sentido al ser humano y a su proyecto, porque se articularon sobre paradigmas culturales vigentes que eran siempre axiológicos. En cambio en las sociedades actuales el paradigma cultural es aséptico, es decir no axiológico, lo que no permite que se puedan crear a partir de él ni sistemas de valores ni que la religión se articule sobre él como sistema de representaciones y valores (2001:37-38).

Por su parte el filósofo Gianni Vattimo afirma que en Europa las religiones «están muertas y merecen estar muertas» como garantía del orden racional de sus sociedades. Al afirmar que no contribuyen a una existencia humana pacífica podríamos concluir que considera que no aportan normas de acción adecuadas. Se lamenta que a pesar de ello aún se permita a la religión ejercer cierta influencia sobre la vida privada y colectiva, y anima a que «las personas religiosas se alcen contra las religiones» (2009.a).

Siguiendo con Corbí, y de acuerdo con él, habría que concluir que en la medida en que las religiones, nacidas y desarrolladas en la época preindustrial, exijan sometimiento a su interpretación, valoración, moralidad, enseñados por los mitos que son los programas fijadores propios de sociedades estáticas, las nuevas sociedades las irán arrinconando junto con los mitos. Necesariamente las religiones como programación estática, patriarcal, de sumisión, control y exclusión, con organización jerárquica no podrán ser asumidas por las sociedades de innovación que necesitan programarse no de manera estática, sino para el movimiento mediante proyectos colectivos pactados. Razones, todas ellas, que han llevado a las religiones a dejar de ser sistemas de programación colectiva y, consecuentemente, dejan de intervenir en la

---

<sup>36</sup> Comblin considera que la religión subsiste como lo evidencia el surgimiento de innumerables grupos religiosos o espiritualistas en el mundo y subsistirá porque la religión pertenece a la condición humana y está presente en toda cultura, así que cambiando la cultura aparecerá otra religión. Siendo esto así tenemos que deducir que para Comblin, aunque la instauración de la sociedad neoliberal es un hecho con graves consecuencias, la religión acabará de nuevo ofreciendo valores a los individuos. (2004)

gestión de la sociedad (C\_RsR, 137-141). Respecto a la retirada de la religión de la vida pública encontraríamos un acuerdo amplio con muchos de los estudiosos de la religión.

Para nosotros nos parece sostenible el argumento que presenta Corbí de que en la medida que se retiran las condiciones preindustriales y industriales del funcionamiento de la sociedad, la religión pierde sustrato y va haciéndose más ajena a la cultura actual, lo que no le posibilita poder funcionar como proyecto axiológico colectivo. Si además se le añade que la condición de establecimiento de la nueva dinámica de la innovación en tecnociencia en todas las sociedades se ve como inexorable empujada por las facilidades inmediatas que aporta (sin considerar otros efectos a medio plazo), y por el empuje económico que genera, acordamos con Corbí que la retirada de la religión va a resultar inevitable. Lo que se está afirmando es que la lógica de la dinámica de la innovación en tecnociencia parece que debería desembocar en eso, no se trataría de una prospectiva de futuro.<sup>37</sup>

En la nueva sociedad, supuesta la retirada de la religión, las certezas y comportamientos tendrán que surgir como creaciones colectivas conscientes lo que va a requerir que se promueva la libertad, la iniciativa individual y colectiva, una actitud antitética respecto a la de estadios culturales anteriores. Eso previsiblemente va a desembocar en una gran heterogeneidad y diversidad de proyectos colectivos, una situación antagónica a la uniformidad de las sociedades anteriores desencadenada por la sumisión a las que estaban ligadas. Así es que podemos concluir que la libertad

---

<sup>37</sup> Para el sociólogo Ronald Inglehart los datos de una encuesta realizada a más de sesenta países con distintos niveles de modernización, llegan a la conclusión de que hay pruebas suficientes para hablar de un proceso de secularización de las creencias, pero solamente en aquellas sociedades que además de ser ricas dotan a sus miembros de la suficiente sensación de seguridad personal y social. Es la ausencia de suficiente protección social en Estados Unidos lo que ayudaría a explicar su particular vitalidad religiosa. (Esteban,2011:7) Para Steve Bruce la secularización no es inevitable, pero allí donde se extiende, es irreversible, dado que no es posible imaginar un giro en la creciente autonomía cultural del individuo factor que se encuentra en la base del fenómeno. Para Bruce esto no significará necesariamente un ateísmo generalizado, sino más bien la relegación de la religión a la indiferencia pública siendo el paradigma de la secularización la manera más fiel y menos partidista de representar la realidad. (Esteban, V.,2011:8).

Para Corbí en la medida que se retiran las condiciones preindustriales y industriales del funcionamiento de la sociedad, la religión pierde sustrato y va haciéndose más ajena a la cultura abandonando la posibilidad de poder funcionar como proyecto axiológico colectivo. A esto se añade, que como analiza como inexorable el establecimiento de la nueva dinámica de la innovación en tecnociencia en todas las sociedades, la retirada de la religión va a resultar inevitable. Nos parece que el hecho de que la sociología como ciencia estudie lo que ocurre en un momento dado, en una sociedad determinada no le pertoca hacer prospectiva, como afirma Steve Bruce « the paradigm postulates the universal and inevitable decline of religion simply misunderstand the nature of the paradigm and, worse, the nature of social science. At best, social science can hope only to produce some general observations from the explanation of specific events. For very many reasons (including the human capacity for reflection and learning and the shortage of comparable cases), it cannot produce general laws of the sort found in physics. (2006:199) Pero a nuestro parecer ello no invalida la postura primera.

condición imprescindible para la creatividad empuja a la heterogeneidad y esta al abandono de las condiciones para asumir la religión (C\_HEL, 207).

### 1.3.2 Crisis axiológica como crisis de valores

En las obras de Corbí vemos que se decanta por el término crisis axiológica en lugar de crisis de valores<sup>38</sup>. Según nuestro parecer la razón se encuentra en el hecho de que en general los valores se conciben como algo que corresponde a una naturaleza humana dada, es decir se trata de algo fijado, y como tal incapaz de adaptarse a la dinámica de cambio continuo, como la que se vive en la sociedad actual que innova constantemente. Por lo tanto operar con valores significa manipular elementos inmutables algo que va a considerar como inadecuado para abordar una crisis axiológica en una situación de cambio continuo como la actual. Con todo se podría pensar en una cierta coincidencia entre ambas posiciones si consideramos que para Corbí «axiológico» hace referencia a aquello que tiene que ver con todo lo que se presenta valioso, sea en el ámbito que sea incluyendo el religioso, aunque tratándolo como construcción humana.

Nos proponemos ahora indagar enfoques de la crisis axiológica vista como crisis de valores en otros autores, ya que eso lo consideraríamos como un acuerdo respecto a la instauración de la crisis axiológica en la sociedad actual.

Hemos encontrado el acercamiento a la crisis axiológica como crisis de sentido en los sociólogos Berger y Luckmann<sup>39</sup>. Ellos certifican que se está dando crisis de sentido y que la causa principal es la convivencia en un mismo tiempo y lugar de

---

<sup>38</sup> El único caso en el que hemos encontrado un uso diferente del término valor cercano al uso generalizado de término, ha sido en el libro *Por los caminos del silencio* pp 143-145 en el apartado 'Valores de Jesús'. El concepto «valores» en sus escritos es utilizado como constituyendo un sistema colectivo y cultural, que entendemos como sinónimo de proyecto axiológico colectivo, dependientes de situaciones concretas, contruidos a partir del paradigma que las rige (C\_RsCH:52)

<sup>39</sup> La noción de sentido en el ensayo *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. ¿qué necesidades humanas básicas de orientación deben ser satisfechas?* de Peter L. Berger y Thomas Luckmann, está referida a los actos, y su generación es posible por el hecho de que quien vive las experiencias se separa del «trasfondo de aprehensiones» y así puede captar la relación con ellas y también compararlas. Este sería el nivel más básico de sentido. El sentido es una forma compleja de conciencia del hecho de que existe una relación adecuada entre varias experiencias adecuadas con un esquema-tipo de experiencia, y en todos los casos siempre va a tener el punto de referencia del actor. Una vez realizada esta contrastación entonces es posible pasar a la acción, que a su vez será también una unidad de sentido que integra varios pasos y que podrá ser contrastada con otros sentidos (por ejemplo el moral), y será esa contrastación la que permite acceder a un nivel superior de sentido. El sentido del acto se configura desde la tradición recibida, a partir de lo vivido y también por la perspectiva del fin a que se aspira. El actor anticipa el futuro, evalúa la deseabilidad de un acto, su urgencia, y genera un proceso para realizarla.

diferentes sistemas de sentido, es decir debido al pluralismo moderno se diluye la incuestionabilidad del sentido propio de la realidad<sup>40</sup>, lo que conduce a la relativización total de los sistemas de valores y esquemas de interpretación y ello desencadena una crisis de sentido: «Las arraigadas interpretaciones de la realidad se transforman en hipótesis. Las convicciones se tornan en una cuestión de gusto. Los preceptos se vuelven sugerencias» (1996:36). La sociedad como un todo ha dejado de sostener y de asegurar un orden compartido de valores, ha terminado la posibilidad de una armonización de sentido en las diferentes esferas de actuación individual y colectiva. Afirman que «Cuando los sistemas de valores dejan de ser válidos para todos, dejan de estar estructuralmente asegurados. [...] dichos valores no penetran con igual intensidad en todas las esferas de la vida ni logran armonizarlas» (1996:16). Añaden que «Los individuos de las sociedades modernas viven en la inseguridad de sentido, han dejado de suponer que lo que consideran bueno y correcto, sea estimado bueno y correcto por otras personas; en segundo lugar, los individuos no siempre saben qué es bueno y correcto» (1996:51).

Afirman también que son los países más altamente desarrollados los que sufren de manera más intensa la crisis de sentido ya que han hecho plenamente posible el pluralismo y con él ha desaparecido un sistema de valores y de sentido patrimonio común de todos los miembros de dicha sociedad, en la que ahora habrá multitud de sistemas. Advierten que tampoco las ideologías se han podido convertir en un sistema único de sentido (1996:20).

El término crisis de valores muy frecuentemente se encuentra referido a una praxis no adecuada a un interés general del colectivo, incumpliendo los principios de la organización o colectivo, es decir se trata de una contradicción entre praxis y principios orientadores colectivos. Las crisis de valores, creencias o principios se producen cuando

---

<sup>40</sup> La convergencia con su perspectiva se sitúa en lo referido al análisis de la situación actual aunque vemos grandes divergencias respecto a la detección de las causas de la crisis y sobre todo en las propuestas para hacer frente a esa crisis. Mientras Luckmann y Bergen postulan que la solución pasa por potenciar las instituciones intermediarias como 'depósitos de sentido' que generan, difunden y sostienen sentido como las iglesias, la familia, los grupos de opinión, desde la epistemología axiológica que presentamos la salida pasaría por la creación consciente de nuevos sistemas de cohesión y motivación adecuados a la nueva sociedad, que sean flexibles y que conduzcan a la flexibilidad, que sean generados por cada colectivo entorno a una finalidad. Desde la perspectiva de lo que aquí presentamos no es posible cohesionar las nuevas sociedades desde la tradición, es decir desde el pasado como postulan Luckmann y Berger.

su significado comienza a perder sentido y utilidad práctica en asuntos concretos<sup>41</sup> (Juan Carlos Jimenez, 2010; Pascual Olmos, 2013).

También desde posiciones más ideológicas sobre todo desde las más conservadoras se da por certificada la crisis que se ve de orden moral, es decir como el derrumbamiento de dogmas, principios morales lo que conduce a un debilitamiento y vulnerabilidad societarios. Desde esta perspectiva la causa de la crisis se sitúa en el relativismo moral, entendido como opción por no creer en nada, como expresión de la libertad contra la que estarían operando como obstáculos las creencias, los principios, los sistemas morales, las convicciones. El caldo de cultivo serían actitudes asumidas colectivamente como la indolencia, la comodidad que acarrea la sociedad del bienestar, el haber abandonado valores como el sacrificio personal, el esfuerzo, el compromiso, la responsabilidad y la prudencia, la austeridad. El haber abandonado los principios y valores que a lo largo de la historia han forjado la propia identidad y personalidad, dando paso a un vacío relativismo. Desde ahí la propuesta es la de regeneración social que pasa por «la recuperación, la redefinición y el fortalecimiento de los valores más esenciales del ser humano», como el valor de la verdad, del esfuerzo, de la superación, de la educación, del compromiso. Se propone aumentar la dosis de humanismo poniendo la persona con sus necesidades, sus demandas, sus valores, como la principal preocupación del político, del economista, de los pensadores, de todos aquellos que de una u otra manera conforman y definen el modelo social en que vivimos (Jaime Mayor Oreja, 2010).

---

<sup>41</sup> Se presentan grandes diferencias entre la perspectiva de Corbí de crisis axiológica y la interpretación de la situación como crisis de valores. Una primera divergencia que encontramos muy a menudo, es que se considera que la causa de la crisis de valores es una falta de esfuerzo y coraje individual, es decir la inclinación por el hedonismo. Y consecuentemente tampoco puede haber acuerdo con la solución que se presenta desde este análisis que postula que para subsanar el problema hay que aplicar la voluntad en trabajar y entrenarse mucho para redireccionar la incorrecta actitud. Para Corbí la disfunción se genera a nivel de programación del estímulo-respuesta que ha perdido la adaptación a la nueva situación y por ello no resulta de utilidad el voluntarismo, se trataría más bien de construir una nueva programación estimulativa adecuada.

Desde esta perspectiva es muy frecuente encontrar que la causa la crisis de valores es el resultado de la prevalencia del interés por lo material, en detrimento del referido a la persona y al entorno social y medioambiental. Cuando se da ese Olvido, el avance tecnológico solo se pone al servicio del enriquecimiento personal, en lugar de orientarlo a la mejora de la productividad y resolver las necesidades personales. Y la solución que se ofrece es introducir un cambio de valores para subvertir toda situación no beneficiosa para el colectivo y el medioambiente. Se suele hacer un listado de los valores necesarios a implantar como: educación, transparencia, justicia, mejorar la competitividad.







## CAPÍTULO 2. EL RASGO DIFERENCIAL DE LOS HUMANOS: EL HABLA

En este capítulo vamos a abordar uno de los fundamentos en el pensamiento de Corbí<sup>42</sup> que da base a todo su trabajo incluyendo su teorización sobre la epistemología axiológica. Se trata de su afirmación de que el habla es el factor desencadenante de las capacidades cognoscitivas y axiológicas humanas y de su mundo correlato, y como tal es el elemento diferenciador específico de la especie humana (C\_EA1:46)<sup>43</sup>. Al tratarse de un punto nuclear, a nuestro parecer el que tiene más repercusiones en todo el desarrollo de su pensamiento, y que a su vez es el que más controversia y reticencias suscita, pensamos que nos es necesario reseguir el camino que recorre para llegar a tal afirmación.

Corbí se plantea dar explicación de la peculiaridad humana desde la misma condición animal de la especie sin tener que recurrir a la intervención de un espíritu o racionalidad de origen no humano. Se centra en el habla como el rasgo peculiar a partir del que va a construir un marco teórico que explique todos los rasgos humanos cognoscitivos, axiológicos, operativos y asociativos, etc.

### 2.1 El habla como invento biológico<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup>En el capítulo anterior hemos presentado los motivos por los que abordaremos la epistemología axiológica desde este autor.

<sup>43</sup> Las citaciones de las obras de Corbí para facilitar la detección, vamos a iniciarlas con ‘C\_’ seguido de la o las iniciales del título que indicamos en la Bibliografía. Eliminaremos el año porque nos parece que no resulta indicativo.

<sup>44</sup> Corbí utiliza expresiones como ‘invento biológico’ o ‘invento de la vida’ referidas al habla, como una metáfora para apuntar la novedad que supone respecto al resto de vivientes, sin tener la intención de arrastrar con ella el supuesto de ‘alguien que dirige el devenir de la vida ni nadie que haga nada. No es fruto de una intrusión de un espíritu o de una racionalidad, sino que es devenir de la vida.

Para sus propósitos Corbí necesita acercarse a la antropología<sup>45</sup>, hemos visto que remarca el planteamiento del antropólogo André Leroi-Gourhan en su obra *El gesto y la palabra* porque le proporciona la base teórica para su hipótesis de conexión, a nivel estructural, entre el útil y la lengua<sup>46</sup> (C\_T:153). Al respecto dice Leroi-Gourhan que la aparición sucesiva de estos nuevos tipos de instrumentos tiene repercusiones antropológicas y sociales, hasta el punto que habría que considerar que la humanidad cambia un poco de especie con cada una de estas transformaciones de los medios de supervivencia del individuo y del grupo (1971:55). Corbí afirma en su tesis doctoral que «Coincidiendo con las consecuencias del planteo de Leroi-Gourhan y sin apartarnos de nuestra propia hipótesis, podemos decir que la cadena operativa técnica y la estructura interna de las unidades semánticas están en estrecha relación» (C\_T:154). Considera que Leroi-Gourhan permite «fundar la hipótesis de una lengua cuyo grado de complejidad y riqueza de conceptos sea aproximadamente el mismo que para las técnicas, partiendo del estudio de las técnicas líticas desde las culturas de los *pebble* hasta el Achelense. La base de la argumentación de Leroi-Gourhan es: el útil y la lengua están ligados neurológicamente». Continúa Corbí manifestando que «Desde un punto de vista totalmente diverso, hemos afirmado nosotros algo semejante al sostener que el útil tiene carácter estructural semiótico, puesto que un útil —que no sea correlato de la ciencia— es la significatividad de un objeto que abre la significatividad de otros objetos. Esto implica que el útil esta en relación de interdependencia con la lengua» (C\_T:154).

### 2.1.1 Algunos momentos nucleares de nuestra evolución hacia la adquisición de la capacidad de fonación

---

<sup>45</sup> Se aproxima a varios antropólogos como Herskovits, Kluckhohn, Kuper, Leroi-Gourhan, Lewis, Middleton, Lévy-Strauss, Auzias, entre otros, nosotros vamos a fijarnos en el planteamiento de Leroi-Gourhan porque nos parece que es el que pone en contacto la evolución de la actividad especie y la evolución del habla que es una manera de rastrear con más claridad que el habla es un fenómeno que surge del fenómeno de la vida.

Respecto a su acercamiento a la antropología en varias ocasiones afirma Corbí en su tesis que no adopta posturas de la antropología funcionalista (C\_T:121,126). aunque use términos como «función» para referirse a formaciones axiológicas o a operaciones humanas con respecto al entorno físico o social. Dice no tomar parte en la polémica antropológica entre funcionalistas y conflictualistas. Afirma que hace un uso del término «función» en un sentido teórico emparentado con el que hacen de él los lingüistas como Hjelmslev, Greimas, Coseriu, Propp, etc (C\_T:126).

<sup>46</sup> En este trabajo vamos a tomar los términos lengua, habla y lenguaje en la orientación de Saussure. Con el término *lengua* nos referimos a todo lo referente a la capacidad lingüística humana, con *lenguaje* nos referimos al sistema y con *habla* al acto de sistema.

Vamos a adentrarnos en las reflexiones del antropólogo André Leroi-Gourhan, autor que parece haber proporcionado mayor base al planteamiento de Corbí, buscando fundamento biológico a los desarrollos axiológicos humanos. Nos centraremos en su obra *El gesto y la palabra*<sup>47</sup>, (siguiendo estudios arqueológicos más actuales hemos considerado necesario reactualizar sus dataciones de las diferentes etapas evolutivas). Respecto a puntos nucleares de su trabajo hemos encontrado un gran acuerdo con otros autores tanto antropólogos y como pertenecientes a otras disciplinas, que iremos presentando.

André Leroi-Gourhan parte de que todo en el humano tiene origen biológico y cumple funciones biológicas y sus trabajos están orientados a fundamentarlo. Considera que Lineo, en 1735, con su clasificación de los seres vivos deja ya formulada la posición zoológica del hombre: el *homo sapiens*, es el último escalón de la serie coronada por los primates. Podemos considerar que con ello queda forjada la idea del encadenamiento de las especies que, a su vez, sugiere la emergencia progresiva del hombre a partir de los primates. Así pues el humano en esta sistematización del siglo XVIII ya queda situado como un animal más entre otros (1971:12).

El hecho significativo de la evolución, según Leroi-Gourhan, ha sido el desarrollo siempre más grande del cerebro y de sus dependencias nerviosas, hecho que, en definitiva, convierte al cerebro en el órgano-soporte del pensamiento, aunque se reconoce en antropología que el pensamiento está más relacionado con la configuración de cerebro que en su tamaño. Nuestra especie al ser la que mayor éxito ha tenido en esta dirección de la evolución, dice este antropólogo, que hay formalmente motivos para pensar que el alimento y la complejización del dispositivo cerebral es el reflejo exacto de los progresos constantes de la materia viva en su búsqueda del contacto consciente (1971:61) (entendemos que se está hablando en forma antropológica). Junto a ello se debe admitir, también, que el armazón corporal y el sistema nervioso integran un todo y que sería artificial y arbitrario separarlos. Ambos evolucionan en íntima coordinación.

Según este antropólogo la evolución se traduce, materialmente, en una doble línea de hechos: de una parte, el perfeccionamiento acumulativo de las estructuras cerebrales, y por la otra la adaptación de las estructuras corporales según unas reglas directamente vinculadas al equilibrio mecánico de esta máquina que es el ser vivo y

---

<sup>47</sup> Creemos necesario presentar en un Apéndice los principales argumentos expuestos por Leroi-Gourhan señalando una línea de continuidad entre la organización de la forma del cuerpo humano y la de los animales unicelulares primigenios que vivían en el medio acuoso.

móvil. El crecimiento del cerebro supone un mejoramiento mecánico dentro de un juego de adaptaciones (1971:61)<sup>48</sup>.

Para cada especie queda determinada una relación estrecha entre sus medios técnicos, su cuerpo, y sus medios de organización, el cerebro. Las posibilidades de desarrollo evolutivo son tanto más grandes cuando el cuerpo se presta a una remodelación del comportamiento gracias a la acción de un cerebro más desarrollado. Un ejemplo: disponer de *cuatro manos* que conservan los cinco dedos de los vertebrados primitivos, supone una extrema especialización. Las especies con mayor liberación de la mano son las que tienen un cráneo susceptible de contener un mayor cerebro, pues liberación manual y reducción de constreñimientos de la bóveda craneana están íntimamente ligadas: son términos de la misma mecánica (1971:91)<sup>49</sup>.

En los vertebrados hasta llegar al humano se encuentran en su sitio unos mismos elementos: la caja rígida del cráneo que estructura la boca y protege el cerebro; los órganos locomotores estrechamente unidos a la base de la caja craneana y el miembro anterior, situado de manera ambigua entre los dos (1971:33). (Véase esquema 1 del Apéndice).

Se puede hablar del linaje humano como de aquella especie que aprovechó máximamente las condiciones favorables sucesivas. La primera y más importante condición es la constitución del campo anterior que se concreta en una liberación de los órganos faciales de la cabeza que les permite ampliar su acción y una liberación del miembro anterior -los brazos- que abandonando la exclusividad de la locomoción puede dirigirse a la captura y preparación de alimentos<sup>50</sup>. Bastantes especies se benefician de estas liberaciones (1971:235).

---

<sup>48</sup> Según Arsuaga y Martínez (2001:21). habría que puntualizar que se dio la adaptación de los homínidos a un modo de vida en medios abiertos completamente nuevo para los primates, sin que la complejidad cerebral tuviera que ver en esta adaptación.

<sup>49</sup> Stout y Chaminade pusieron de manifiesto que una parte importante de los circuitos neuronales implicados en la producción del lenguaje también se activan durante la producción de herramientas de piedra. El análogo en el chimpancé del área de Broca está implicado en los gestos, lo que presta apoyo a la hipótesis de que la evolución del lenguaje se correlacionó con la evolución de las habilidades manuales, en especial la producción de herramientas de piedra.

Numerosos científicos sostienen la hipótesis de la coevolución entre el lenguaje y la producción de herramientas: Corballis, 2003; Hopkins et al., 2007; Sherwood et al., 2007; Hopkins y Nir, 2010; Stout y Chaminade, 2012; Hopkins y Cantalupo, 2004; Stout et al, 2015. (Juan Manuel Fernández López, [http://paleoantropologiahoy.blogspot.com.es/2013/01/la-ampliacion-del-espacio-cognitivo-en\\_24.html](http://paleoantropologiahoy.blogspot.com.es/2013/01/la-ampliacion-del-espacio-cognitivo-en_24.html)).

<sup>50</sup> Nosotros tomamos al antropólogo Leroi-Gourhan por considerar que Corbí se fundamenta en sus aportaciones sobre el proceso de humanización. Pero somos conscientes que otros antropólogos pueden disentir. En el caso de considerar la bipedación como causa de crecimiento de la inteligencia aunque hemos encontrado mucho acuerdo en la comunidad científica hemos también encontrado alguna disensión como los antropólogos Carbonell y Sala en su libro *Planeta humano* plantean que el bipedismo que es

El efecto acumulativo de las adaptaciones al medio lleva en el transcurso de los tiempos hacia una organización cada vez más eficaz del sistema nervioso. No se puede hablar de una relación de prioridad de la evolución del cerebro sobre la evolución del dispositivo corporal controlado por él. Para Leroi-Gourhan no debe estudiarse por separado la evolución de cada uno de los elementos que componen los vertebrados, hay un efecto evolutivo coordinado.

En la evolución general se da una relación de provecho mutuo entre la evolución del cerebro y la corporal. El cerebro evoluciona inscrito en los progresos del cuerpo, añade que no se puede citar ningún ejemplo de ser vivo cuyo sistema nervioso haya precedido a la evolución del cuerpo. (Véase esquema 2 del Apéndice).

La corriente general de la evolución de las especies vivas arrastra inevitablemente hacia unas mismas etapas en la dirección de aumentar las posibilidades de relación. Ello justifica la precocidad con que los antrópodos<sup>51</sup> liberan su mano y adquieren la posición erguida, mucho antes de que su cerebro haya alcanzado el nivel que nos es propio: la distribución nerviosa sigue a la de la máquina corporal (1971:50-53)<sup>52</sup>.

---

considerado, junto con la dentición, el factor principal para que una especie sea considerada homínida, no puede serlo porque se da la existencia de hominoideos que manteniéndose erguidos no habían desarrollado la inteligencia técnica. Se puede observar la distancia en el tiempo entre la que marcha bípeda que apareció hace unos 4.4Ma. y las primeras industrias líticas no se realizan hasta hace 2.5Ma., sin que se pueda establecer una relación directa entre ambos procesos (Jimenez-Arenas, 2002:39) . Pero Leroi-Gourhan ya puntualiza que la evolución cerebral sigue a la corporal.

<sup>51</sup> Antrópodos o antropoides: grandes simios, suborden de los primates. Las manos y los pies son prensiles, generalmente con el pulgar oponible, resultado de la adaptación a la vida arborícola. (<http://www.biodic.net/palabra/antropoides/>).

<sup>52</sup> Hemos encontrado un acuerdo de esta postura con otros científicos, por ejemplo con el científico cognitivo Lieberman, que basándose en estudios paleontológicos sobre los tractos vocales de homínidos, y sobre posibles localizaciones de las áreas cerebrales relacionadas con el lenguaje, defiende que éste surge hace aproximadamente la aparición del *homo sapiens*, como consecuencia de preadaptaciones relacionadas con otras funciones: el lenguaje sería como un *órgano* nuevo fruto de desarrollos en funciones no relacionadas originariamente con el lenguaje, tales como el control manual de instrumentos. De este modo, el lenguaje no es consecuencia de la evolución de capacidades cognitivas generales sino más bien al contrario. (Fernández López, 2011).

Por su parte el lingüista Bickerton comparte también estas ideas: una aparición más o menos repentina del lenguaje, y que el lenguaje no evoluciona de formas de comunicación más antiguas. Pero, además, sostiene que el lenguaje debe concebirse como un sistema de representación del mundo más que como un sistema de comunicación. Antes de comunicar algo debe establecerse qué es lo que hay que comunicar. Una perspectiva que se próxima a la que se presenta en nuestro trabajo aunque Corbí puntualizaría que sin comunicación no hay comprensión de la realidad, ambas van juntas. (C\_T:99).

Para Bickerton y Lieberman el desarrollo de la inteligencia y de las capacidades de solución de problemas son más una consecuencia que un requisito del lenguaje. (Álvarez, 2010:23).

### 2.1.2 Aparato fonador: elementos necesarios para el habla

La afirmación que el habla fruto del desarrollo biológico es el rasgo propiamente humano nos parece que debe apoyarse en estudios sobre el aparato fonador como elemento necesario para el habla, para ello comenzaremos tomando el trabajo de la psicolingüista Jane Aitchison, *El mamífero articulado*.

Afirma Aitchison que de los órganos empleados en el lenguaje, el cerebro y el tracto vocal humanos se presentan como factores cruciales en la posibilidad del habla humana. Este último es el fruto de adaptaciones parciales del organismo a la producción del lenguaje (1992:72) <sup>53</sup>. Veamos algunos rasgos de los constituyentes del tracto vocal:

- La regularidad, tamaño y posición de los dientes humanos a modo de una barrera compacta (que no quedan justificados por las necesidades alimentarias) facilitan la posibilidad de articular ciertos sonidos como /s/, /f/, /θ/ como en zorro, /tʃ/ como en chato (1992:75) <sup>54</sup>.

- Los labios humanos tienen unos músculos sensiblemente más desarrollados y entrelazados que los de otras especies de primates. La boca es relativamente pequeña y se puede abrir y cerrar con rapidez lo que permite pronunciar sonidos como /p/ o /b/, que requieren la interrupción total del flujo de aire por medio de los labios, seguida de un súbito relajamiento de la presión cuando se abre la boca. La lengua humana es gruesa, muscular y móvil en comparación con la lengua fina y alargada de los monos lo cual permite alterar el tamaño de la cavidad bucal, lo que a su vez hace posible la pronunciación de una amplia gama de vocales (1992:75).

- La laringe humana<sup>55</sup> que contiene las cuerdas vocales tiene una estructura más sencilla que los demás primates permitiendo el paso fácil del aire para salir por la boca y la nariz. Su estilización y simplificación se interpretan desde un punto de vista

---

<sup>53</sup> Lenneberg, y Lieberman citados por Jean Aitchison

<sup>54</sup> Respecto a los dientes Arsuaga y Martínez (2001:20) afirman «hace unos 5 o 6 m.a., en algún lugar de África, posiblemente en su parte más oriental, empezó a diferenciarse un tipo particular de hominoideo: el primer homínido, que presentaba una característica singular, era bípedo. Se fueron adaptando a los ecosistemas cada vez más secos de gran parte de África. Para ello desarrollaron especializaciones en la dentición»

<sup>55</sup> Sobre la laringe dicen Arsuaga y Martínez (2001:15) que la «cualidad humana está basada en la posición baja de nuestra laringe, que a su vez es debida a una modificación del modelo de vías respiratorias superiores que es común en el resto de los mamíferos.

También sabemos que esta peculiar posición de la laringe restringe nuestra capacidad de tragar líquidos y respirar al mismo tiempo, y que es la responsable de un fenómeno tan desagradable, y peligroso, como es el atragantamiento. Pero se reconoce la gran ventaja que supone el disponer de un mecanismo que nos permite modular los sonidos que están en la base de nuestro lenguaje»



biológico como indicios de especialización para un determinado propósito: el lenguaje (1992:73-74).

– La respiración de los pulmones en humanos está adaptada al ritmo del habla. Durante el habla el ritmo respiratorio se altera notablemente sin que suponga una incomodidad para el hablante. Se produce una reducción del movimiento respiratorio por minuto, con inspiraciones aceleradas y espiraciones más lentas y estas alteraciones no producen efectos dañinos en la salud del hablante. Los mecanismos respiratorios se hallan biológicamente organizados para articular el habla. Es imposible saber qué apareció antes si el habla o las adaptaciones respiratorias (1992:74).

Los datos que proporcionan la boca, laringe y pulmones parecen indicar que el habla es un fenómeno natural (1992:74). Aitchison en su interés por investigar los mecanismos innatos que participan en la generación y comprensión del lenguaje, muestra que biológicamente nuestro cuerpo se ha adaptado a posibilitar el habla, o mejor al servicio del habla en cuanto al aparato fonológico.

El antropólogo Juan Manuel Fernández López<sup>56</sup> afirma que la facultad de hablar está relacionada con una determinada configuración anatómica del tramo final de la laringe. En concreto con la longitud del tubo formado por la boca que debe ser equivalente a la del otro tubo de la parte posterior de la lengua, ya dentro de la faringe, para que se puedan producir los sonidos del habla humana. Como resultado, solo una posición baja de la laringe permite vocalizar al crear espacio en la boca, aunque eso conlleva ciertas complicaciones a la hora de respirar y tragar al mismo tiempo<sup>57</sup>. Todos los primates tienen un saco de aire adherido a una extensión del hioides (un hueso intermedio entre la laringe y la base del cráneo que da lugar a gran parte de la musculatura lingual y laríngea), en forma de copa (bulla), excepto los seres humanos, en los que se ha reducido a un órgano vestigial. En el *Australopithecus afarensis* estaba presente esta bulla, pero ausente en el *Homo heidelbergensis*. Según los estudios de Bart de Boer, la presencia de este saco dificulta la vocalización. En la región mandibular, en los humanos una prominencia substituye a la sínfisis vertical mandibular de los chimpancés lo que aumenta el espacio para la lengua y los músculos suprahioides y consecuentemente aumenta la capacidad de vocalización.

---

<sup>56</sup> *La ampliación del espacio cognitivo en el eje filogenético*

[http://paleoantropologiahoy.blogspot.com.es/2013/01/la-ampliacion-del-espacio-cognitivo-en\\_24.html](http://paleoantropologiahoy.blogspot.com.es/2013/01/la-ampliacion-del-espacio-cognitivo-en_24.html)

Véase aparato fonador en Apéndice el [esquema 4](#).

<sup>57</sup> Los neonatos pueden mamar y respirar al mismo tiempo por la situación muy alta de su laringe, que es muy similar a la de los chimpancés, pero a los dos años de edad, aproximadamente, la laringe desciende en el cuello, edad en que los niños empiezan a articular palabras.

Estas consideraciones estarían apoyando la reflexión que Aitchison hace y que a su vez refuerzan la afirmación sobre la que trabajamos de que el habla es un invento biológico fundamental en el humano. Aitchison afirma que disponemos de una serie de mecanismos que no se explican por las necesidades de la alimentación como son la posición de los dientes que no se justifica por las necesidades masticadoras, como la ligereza de la lengua, la rapidez con que podemos abrir y cerrar la boca, la posición de las cuerdas vocales que estarían mostrando una especialización biológica dirigida al habla. Si ello es así el habla tiene que ser un elemento fundamental en nuestra posibilidad de vivir, es decir que tiene que cumplir una función primordial y por ello que nuestro cuerpo adquiriría las adaptaciones necesarias para que pueda cumplirla (1992: 73-76).

### 2.1.3 Aparición del habla como invento biológico

En todas las especies, los cambios introducidos en el recorrido de la evolución responden a adaptaciones a modificaciones que se hayan dado en el medio. Estos afectan a la fisiología, es decir, cualquier introducción de novedad es debida a que se ha producido un cambio fisiológico. En el caso de la aparición del habla, esta es posible por diversas razones: la musculatura deja de constreñir los huesos de la cabeza posibilitando que pueda aumentar su volumen y con ello tener más capacidad cerebral; ese mismo aflojamiento de los músculos masticadores permite más expresividad a los labios y a la cara que podrán, de este modo, participar en el habla; el hecho de comer más carne se tradujo en un aumento del cerebro (Aitchison 1992:73; Jimenez Arenas, 2002:540<sup>58</sup>), el cual llevo a un acortamiento de la gestación lo que hizo aumentar el tiempo de relación madre-hijo con la consiguiente necesidad de comunicación y de aprendizaje de sonidos. Además se dio un cambio en la elevación del aparato fonatorio lo que permitió al hombre la producción de sonidos más abundantes y modulados (Aitchison,1992:73; Arsuaga y Martínez,2001:15) <sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup> Según Jiménez Arenas (2002:540) Carbonell y Sala enfatizan la diversificación de la dieta, al incluir o aumentar el aporte proteico de origen animal remite a un cambio en las capacidades para poder explotar diferentes nichos ecológicos, porque para ellos, tecnología y mayor espectro alimentario están relacionados.

<sup>59</sup> Al parecer, el aparato fonador de los preneandertales de Atapuerca estaba más desarrollado que el del chimpancé, pero no tanto como el del *homo sapiens*. De hecho, en el caso de los preneandertales no existían las dimensiones apropiadas para que pudieran pronunciar tres vocales esenciales, es decir la *a*, la *i* y la *u* y resulta que son las únicas vocales que se encuentran presentes en todos los idiomas conocidos, afirma el paleontólogo Ignacio Martínez. Para poder pronunciar esos tres sonidos básicos resulta

### 2.1.3.1 La competencia lingüística

Para que una persona sea capaz de hablar, tiene que haber interiorizado un complicado sistema de reglas que le permita producir cualquiera de las secuencias correctas de su lengua, y resulta que los niños lo adquieren sin esfuerzo, en un periodo asombrosamente breve y con muy pocos datos. La adquisición de la lengua materna parece ser bastante independiente de la inteligencia, como un fruto de la genética que de manera innata nos dota de lo que Chomsky denomina *la competencia lingüística*<sup>60</sup>. Consiste en la

---

imprescindible que se den un hecho fisiológico como que la longitud de la mandíbula desde la parte delantera a la trasera coincida con la longitud de la laringe de arriba abajo, es decir, desde la boca hasta la nuez. Dado que la mandíbula de los preneandertales de Atapuerca era más larga que la del *homo sapiens*, y que su cuello, sin embargo, medía lo mismo, los preneandertales no podían pronunciar esas vocales con la misma precisión y rapidez que lo podemos hacer los humanos de hoy día.

En cambio, los chimpancés, por su parte, tienen la mandíbula mucho más larga que la laringe ello les impide hablar, pero por otra parte eso les permite tragar y respirar al mismo tiempo, lo cual es una habilidad común a todos los mamíferos pero que los *homo sapiens* disfrutaban al nacer, pero van perdiendo conforme se desarrollan. La especie consiguió hablar a costa de poder morir atragantado. (Gómez, Juan J. 2001 ) Véase aparato fonador en Apéndice en el esquema 4.

<sup>60</sup> ‘Hacemos, pues, una diferencia fundamental entre COMPETENCIA (el conocimiento que el hablante-oyente tiene de su lengua) y ACTUACIÓN (el uso real de la lengua en situaciones concretas). Sólo en la idealización establecida en el párrafo anterior es la actuación reflejo directo de la competencia. En la realidad de los hechos, es obvio que no puede reflejar directamente la competencia. Cualquier testimonio del habla natural mostrará numerosos arranques en falso, desviaciones de las reglas, cambios de plan a mitad del camino y demás. Para el lingüista, como para el niño que está aprendiendo la lengua, el problema es determinar con los datos del uso el sistema de reglas subyacentes que el hablante-oyente domina y del que se vale en la actuación concreta.’ (Chomsky, N. 1970 “Aspectos de la teoría de la sintaxis”: 6. En: Fernando Arellano *Historia de la lingüística* Tomo II, :157).

*Competencia lingüística* es un término incluido en los primeros trabajos de N. Chomsky sobre la ‘forma del lenguaje’. Concepto clave en su teoría, sostiene que es universal, independiente de cada lengua, y explica la habilidad humana para aprender la primera lengua, sea cual sea. Una teoría que explica la competencia, la intuición consciente o no, del hablante nativo. La competencia es la realidad mental que respalda el uso que el hablante hace de su lengua. (Grimaldi, 2009).

El ingeniero biomédico Mahdi Mahmoudzadeh con su equipo (2013), han estudiado las respuestas cerebrales al habla en fetos de 28 a 32 semanas de gestación, cuando aún no se ha completado la organización cortical en capas, observando varios puntos de semejanza con las redes neuronales lingüísticas de los adultos, lo que confirma la existencia de dichos factores innatos. La hipótesis *sound symbolism bootstrapping* propone que existe una relación entre el sonido de una palabra y su significado y que los infantes preverbales cuentan con una capacidad sinestésica en forma de cableado cerebral transversal (integración intermodal) que les ayuda a asociar el sonido con el referente (Fernández López, Juan Manuel, 2013).

Pero no todos los científicos están de acuerdo con la hipótesis de la competencia lingüística, por ejemplo los psicolingüistas de la corriente racionalista consideran que defender que tenemos un instinto del lenguaje, y que gran parte de lo que entendemos por conducta lingüística está genéticamente programada, necesita demostrar que el lenguaje es independiente del resto de la cognición, que es un módulo cognitivo y una facultad autónoma. (Álvarez, 2010:18).

Para la teoría que sostiene una continuidad entre la comunicación en otras especies de monos y el lenguaje humano se considera que este es producto de la inteligencia y/o de una mayor capacidad para el aprendizaje, y se adquiere de la misma forma que aprendemos otras destrezas. El lenguaje sería, por tanto, un proceso cognitivo y social como cualquier otro, que necesita de ciertos requisitos cognitivos previos (*precursores cognitivos*) y dependiente, por tanto, de otros procesos perceptivos y cognitivos (Harley). Para Piaget el lenguaje, como otros procesos cognitivos, tiene su origen en la acción y en las estructuras sensorio-motrices, siendo necesarios unos prerrequisitos cognitivos para su desarrollo. Otros

capacidad del cerebro humano de descubrir en poco tiempo, con relativo pequeño número de elementos, la gramática, la sintaxis apropiada para la generación y comprensión de significado dentro del habla de una comunidad concreta (C\_T,1983:78).

Chomsky postula sobre un innatismo del lenguaje, es decir, la competencia lingüística como la capacidad innata de saber que el lenguaje emplea operaciones dependientes de estructura, y que estas operaciones forman parte del esquematismo innato que la mente aplica a los datos de la experiencia y este conocimiento para Chomsky forma parte de la dotación biológica del niño de la estructura de la facultad del lenguaje (Aitchison,1992:28)<sup>61</sup>. Según él el lenguaje hace uso de operaciones dependientes de la estructura, es por ello que cada oración tiene una estructura interna inaudible que ha de ser comprendida por el oyente.

Basándose en el hecho de que todos los niños que aprenden una lengua parecen saber automáticamente que el lenguaje emplea operaciones dependientes de una estructura, y en que además no se da (como cabría esperar) que los niños atraviesen una etapa de comprobación de soluciones, Chomsky sugiere la posibilidad de que los humanos tengamos un conocimiento innato de este fenómeno «En vista de estos hechos, es natural postular que la noción de ‘operación dependiente de estructura’ forma parte del esquematismo innato que la mente aplica a los datos de la experiencia».<sup>62</sup> Para Chomsky este conocimiento «forma parte de la dotación biológica del niño, parte de la estructura de la facultad del lenguaje».<sup>63</sup>

---

autores compartieron esencialmente este punto de vista (Karmiloff-Smith, Sinclair-de-Zwart) y proponen que los niños alcanzan la competencia gramatical a partir de representaciones y procesos no gramaticales. Para algunos autores, la sintaxis se adquiere a partir de la semántica y para otros a través de las propiedades distribucionales dado que los niños buscan regularidades sintácticas en las palabras que escuchan, como cuáles van antes, cuáles después, etc., agrupándolas poco a poco en categorías que corresponden a nombres, verbos, sintagmas, etc. Para Álvarez estos dos tipos de teorías comparten un cierto grado de constructivismo, y para ninguna de las dos es necesario acudir a explicaciones innatistas ni postular una separación entre lenguaje y otras capacidades cognitivas. Tampoco para la teoría conductista del lenguaje (Skinner) es necesario postular principios innatos o rasgos específicos para el lenguaje: éste se adquiere por las leyes del aprendizaje como cualquier otra conducta. En cambio para los defensores más radicales de posiciones empiristas y basadas en el aprendizaje en la Psicolingüística, resulta difícil negar la idea de que existan predisposiciones innatas para el lenguaje en el recién nacido así como negar la independencia de ciertas capacidades lingüísticas con respecto al resto de la cognición. El debate está, incluso hoy en día está centrado ahora en cuánto es innato y cuánto es aprendido, así como en determinar dónde comienza la interacción entre lenguaje y cognición. (Alvarez,2010:25-26).

<sup>61</sup> Aitchison citando a Chomsky, *Studies in Semantics in Generative Grammar*1972,pg.30 y Chomsky *Language and Problems of Knowledge* 1988, pg.45.

<sup>62</sup> Chomsky *Studies in Semantics in Generative Grammar* 1972:30 citado por Aitchison,1992:28.

<sup>63</sup> Chomsky *Language and Problems of Knowledge. The Managua Lectures* 1988:45 citado por Aitchison,1992:28.

Todo sujeto adulto, que habla una lengua determinada, es capaz de emitir o de percibir y comprender un número infinito de frases que en su mayor parte no ha pronunciado ni oído anteriormente. La competencia lingüística como un sistema de reglas que permiten engendrar un conjunto infinito de frases, pone de relieve el aspecto creador del lenguaje. Una creatividad gobernada por reglas <sup>64</sup> (C\_T:78).

Así es que también la competencia lingüística junto con la lengua es un invento biológico que responde a cambios fisiológicos. Hay que tener en cuenta que las lenguas diversas son productos culturales.

Para Chomsky la creatividad es un rasgo fundamental del lenguaje, que estaría indicando que los humanos tenemos la capacidad de comprender y producir enunciados nuevos, es decir que nos es posible comprender frases nunca oídas. También la creatividad en el lenguaje permite que los enunciados no estén controlados por sucesos externos. Podemos hablar de algo aunque no esté delante, no esté ocurriendo, y podemos no hablar de algo aunque esté delante nuestro.

Chomsky habla de la naturaleza creativa del lenguaje humano y que esta es natural y extendida a todos los individuos «Una vez dominado el lenguaje, somos capaces de comprender un número indefinido de expresiones que no hemos oído jamás y que no tienen ningún parecido físico ni son exactamente análogas a las expresiones que constituyen nuestra experiencia lingüística; además somos capaces, con más o menos facilidad, de producir nuevas expresiones en las ocasiones apropiadas a pesar de su novedad e independientemente de configuraciones de estímulo detectables, y quienes comparten esta misteriosa capacidad son también capaces de comprendernos. El uso normal del lenguaje es en este sentido, una actividad creadora. Este aspecto creador del uso normal del lenguaje es un factor fundamental que distingue el lenguaje humano de cualquier sistema de comunicación animal»<sup>65</sup>

Los estudiosos discuten hasta qué punto existe una capacidad innata para el lenguaje con independencia de otras capacidades innatas<sup>66</sup> y no se ha conseguido

---

<sup>64</sup> Tanto la lingüística generativa iniciada por Chomsky como la semántica generativa representada por Lakoff intentarán dar una explicación sobre el procedimiento que sigue el habla para la generación de significado.

<sup>65</sup> Chomsky *Studies in Semantics in Generative Grammar* 1972 en Aitchison 1992:34.

<sup>66</sup> Según Jasone Cenoz Irigui el concepto de competencia de Chomsky (1965, *Aspects of the Theory of Syntax*) provocó reacciones importantes entre los investigadores situados fuera del marco de la gramática generativa (Lyons, 1970; Campbell y Wales, 1970; Hymes, 1972) que lo consideran inadecuado porque se limita a la competencia lingüística del hablante oyente ideal en una sociedad homogénea y no considera aspectos centrales del uso de la lengua. Supone una abstracción e idealización, que no tiene una relación directa con la capacidad y habilidad para utilizar una o varias lenguas en la comunicación

explicar cómo es posible que los niños construyan por sí solos sus «gramatizadores automáticos» (Aitchison 1992:37).

Respecto al innatismo los filósofos Osherson y Wasow expresan un problema: «Es incuestionable que la adquisición del lenguaje requiere cierta dotación innata (pues de lo contrario, el sonajero del bebé aprendería el lenguaje lo mismo que el bebé, ya que ambos tienen un entorno lingüístico similar). Lo que interesa dilucidar es si esta estructura innata posee componentes significativos que no se hallan al servicio de ninguna otra facultad que no sea el lenguaje». Frente a esta dificultad Chomsky sostiene que la mente se halla constituida por «órganos mentales» tan especializados y diferenciados como los corporales y que el lenguaje es un sistema fácil de aislar entre las diversas facultades mentales (Aitchison 1992:37).

Algunos critican «el innatismo» de Chomsky interpretando que el término «innato» indica «listo para usar». Pero para Chomsky innato significa «genéticamente programado» lo que no significa que se nazca con un lenguaje plenamente desarrollado y listo para ser hablado. Al nacer tenemos un «esbozo» que empieza a utilizarse cuando alcanzamos cierto grado de desarrollo general, con esta herramienta se puede analizar el

---

interpersonal por parte de hablantes monolingües y plurilingües en sociedades multiculturales. Cenoz considera que es un concepto útil dentro de la gramática generativa, pero que se torna demasiado reduccionista si se aplica a la adquisición y enseñanza de lenguas.

La crítica de los lingüistas se centran en que Chomsky no tiene en cuenta el elemento del contexto. Ellos consideran que tan importante es la correcta creación de oraciones desde un punto gramatical y su comprensión como que se adecúen al contexto. Hymes propuso un concepto que incluye las reglas de uso propias de los actos de habla, se trata de la competencia comunicativa que incluiría significados referenciales y sociales del lenguaje que aportarían un elemento de adecuación o no al contexto.

La competencia comunicativa presenta cuatro dimensiones: el grado en que algo resulta formalmente posible (gramaticalidad), el grado en que algo resulta factible, el grado en que algo resulta apropiado y el grado en que algo se da en la realidad. La competencia comunicativa abarca tanto la corrección gramatical de una oración como el ser apropiado al contexto incluidas las características de los interlocutores como las relación entre los interlocutores. Así pues la competencia comunicativa tendría en cuenta aspectos propios de la comunicación.

Mientras que la competencia lingüística es innata, tiene base biológica, es estática, tiene un carácter absoluto y no implica comparación, la competencia comunicativa es un concepto dinámico que depende de la negociación del significado entre dos o más personas que comparten hasta cierto punto el mismo sistema simbólico. Con carácter interpersonal y no intrapersonal, con carácter relativo y no absoluto, con distintos grados dependiendo de los usuarios, la competencia comunicativa tiene base social y es específica del contexto en el que tiene lugar la comunicación.

Mientras que la gramática generativa se centra principalmente en el estudio de los aspectos sintácticos de la lengua como sistema, la lingüística aplicada y también la antropología trabajan desde una perspectiva más amplia del estudio de la lengua que incluye otras áreas contextuales e interdisciplinarias relacionadas con el uso de la lengua.

Chomsky considera la competencia lingüística como un estado, como un conocimiento innato y no como un proceso o habilidad para usar la lengua, punto que para los lingüistas aplicativos es lo más fundamental. A pesar de ello hay acuerdo en considerar que la definición de Chomsky representa el punto de partida de otros enfoques posteriores y que, además, la controversia sobre el concepto de competencia lingüística ha favorecido la aceptación del concepto de competencia comunicativa como concepto fundamental en la adquisición y enseñanza de lenguas. (Cenoz Iragui, 2004).

lenguaje que se oye de manera eficaz. Según Chomsky el lenguaje crece en la mente o el cerebro<sup>67</sup> y afirma «A nadie le parece extravagante preguntar qué información genética explica el hecho de que tengamos brazos en lugar de alas. ¿Por qué habría de resultar chocante que se plantearan preguntas semejantes con respecto al cerebro y a las facultades mentales?». <sup>68</sup>

Al respecto Leroi-Gourhan afirma que debe haber una razón biológica para la aparición de la lengua en nuestra especie pues todo paso en el proceso evolutivo tiene un fundamento en una liberación de un condicionamiento anterior (1971:28). Dentro de este encadenamiento lógico debe poderse explicar la capacidad lingüística y el lenguaje<sup>69</sup>.

### 2.1.3.2 Comunicación en otras especies animales

La siguiente cuestión que se suscita es si la comunicación mediante lenguaje es lo que diferencia a la especie humana, o si por el contrario otras especies también tienen esa posibilidad. Para ello vamos a acercarnos a los trabajos de algunos lingüistas.

Según el catedrático en lingüística Salguero Laminar, nuestra especie no es una excepción en cuanto al uso de sistemas de comunicación, otras muchas especies animales se valen de sofisticados sistemas de signos para comunicarse, como es el caso de la comunicación entre las abejas cuya danza constituye uno de los sistemas de comunicación animal más estudiados<sup>70</sup>. Otro caso estudiado en profundidad por la comunidad científica es la capacidad de comunicación mediante gritos y gestos de los chimpancés. Se puede afirmar que todos los seres vivos se comunican de un modo u otro con su entorno desde el momento en que la vida supone transmisión de información, tanto en los propios organismos internamente, como entre estos y el

---

<sup>67</sup> Chomsky 1988 *Language and Problems of Knowledge: The Managua Lectures*, Cambridge: M.I.T. Press, pg 55 citado por Aitchison, 1992:38

<sup>68</sup> Chomsky 1997 *Language and responsibility: based on conversations with Mitsou Ronat* Pantheon Books: 84 En: Aitchison, 1992:38

<sup>69</sup> Tal como ya hemos dicho tomamos el habla como elemento diferenciador de los humanos. Sin embargo somos conscientes que hay posturas científicas que se posicionan de manera diferente por ejemplo el etólogo W.H. Thorpe como veremos más adelante.

<sup>70</sup> El lingüista Benveniste refiriéndose a las abejas afirma que sería más apropiado hablar de código de señales que de lenguaje puesto que sus rasgos son: fijeza del contenido, la invariabilidad del mensaje, la relación con una sola situación, la naturaleza indescomponible del enunciado, su transmisión unilateral, totalmente distanciados de los del lenguaje humano. (1985:6).

entorno que los rodea, ya sean otros organismos o no. Todos estos procesos de interacción con el entorno y de modificación del comportamiento pueden entenderse como procesos comunicativos, pues hay una información que puede ser procesada de alguna manera. Ahora bien, este concepto de ‘comunicación’ es extremadamente amplio y ambiguo lo que nos permite caracterizar la comunicación humana diferenciándola de la de otras especies (Salguero, 2004:1). Sin afinar el término, para Salgado no se puede considerar la comunicación como lo definitorio del ser humano.

Salguero presenta algunos detalles de la comunicación entre algunas especies. En el caso de la comunicación entre las abejas<sup>71</sup>, mediante complejas danzas son capaces de transmitir información precisa sobre dónde hallar el alimento necesario para la colmena lo que supone un alto grado de abstracción y simbolismo. Sus movimientos pueden desplazarse en el eje de la gravedad lo que simboliza que se dispone de alimento situado en el eje formado por el sol y la colmena. Pero en esa comunicación además participa la interpretación de la intensidad y velocidad en los tipos de danza. Además, se han detectado ‘variedades dialectales’ diferentes entre distintos tipos de abejas que además son interpretadas según el canon propio de cada zona geográfica.

Cabe destacar el sofisticado sistema de comunicación a través del canto en las aves que siempre cumple alguna función mediante sonidos de diferente complejidad que en ciertas especies es fruto del aprendizaje. El canto es un sistema de comunicación específico de las aves, cuya función principal es la de delimitar el territorio ligada a la función de atraer a las hembras de la propia especie. Otras funciones serían: vuelo, alarma, placer, peligro, defensa del territorio, alimento, nidificación, reunión de la bandada, agresión. Se ha detectado que los cantos de las diferentes especies de aves recogen una variedad de ‘dialectos’ adoptada de la zona en la que cante durante su primera estación de cría. Resulta pues que mientras las llamadas dependen de un comportamiento innato en las aves aunque con algunos factores de aprendizaje, el canto es aprendido en ciertas especies.

El caso de los simios también ha sido muy estudiado por el parentesco cercano a nosotros. Tanto simios como humanos pertenecemos al orden de los primates y, dentro de éste, al grupo de los antropoides u hominoideos. Con ellos compartimos un tronco evolutivo común y semejanzas morfológicas y conductuales. Los simios usan señales multimodales: visuales, auditivas y olfativas a un tiempo. Por el hábitat en el que viven

---

<sup>71</sup> La comunicación entre abejas ha sido extensamente estudiado y citado. Por su parte Salguero (2014) se basa en el trabajo de *K. von Frisch* de 1967 del que toma las notas sobre la comunicación entre las abejas.



resulta fundamental la comunicación sonora que se desarrolla principalmente mediante un código de llamadas que puede ser muy extenso de varias decenas de llamadas diferentes bien diferenciadas entre sí y con un componente semántico.

Algunos simios tienen facilidad para adquirir nuevos signos y significaciones. Parece que los simios nacen con ciertas pautas de comportamiento comunicativo innatas, de modo que desarrollan hasta en cautividad, su comportamiento gestual o vocal de forma más o menos elaborada. Pero, aunque no son capaces de usar señales de otras especies, llegan a entenderlas y a imitarlas deficientemente, por lo que parece que la afinación del sistema de llamadas, por ejemplo, es aprendida. Son capaces en cautividad, especialmente los chimpancés, de aprender códigos nuevos, aunque nunca se ha conseguido que vayan más allá de lo que podrían ser las producciones lingüísticas de un niño de dos años.

Las neurociencias se han interesado en estudiar si el lenguaje humano es específico de la especie o si se puede considerar que hay una continuidad entre el lenguaje y el sistema de comunicación de los otros animales. Aparecen dos corrientes que defienden las dos posiciones

Los defensores lenguaje como un discontinuo lo entienden como una capacidad innata específica del ser humano (Aitchison, Bickerton). Según la teoría de la discontinuidad, la diferencia entre el lenguaje y los sistemas de comunicación de otras especies es cualitativa. Los defensores del lenguaje como una continuidad afirman que la diferencia entre lenguaje y comunicación animal es cuantitativa: el lenguaje humano se desarrolló a partir de sistemas de comunicación animal más primitivos por lo que su estudio va dirigido a encontrar rasgos propios del lenguaje en otras especies animales, aunque quizás no serán tan desarrollados como en el lenguaje humano (Bates, Thal y Marchman, Dingwall) puesto que los humanos por sus complejas y eficientes habilidades de aprendizaje pueden desarrollar un sistema más complejo (Álvarez,2010:19-23).

Dice Aitchison (1992:40-50) que los que siguen las teorías de la continuidad piensan que el lenguaje surgió de un sistemas de llamadas utilizado por los primates, semejante al que hoy emplean los simios. Piensan que los primeros humanos disponían de un conjunto sencillo de gritos con significados distintos. Y esos gritos poco a poco fueron elaborándose hasta convertirse en lenguaje. Algunos experimentos han mostrado que los simios tienen signos especiales para cada tipo de enemigo, pero la distancia que hay entre el lenguaje humano y los gritos de los monos llevan a muchos a la teoría de la

discontinuidad, que sostiene que los seres humanos conservan un repertorio básico de gritos animales y que estos aparecen mezclados con el lenguaje.

Para esta psicolingüista para llegar a conclusiones claras sobre este asunto hay que determinar qué conductas animales son comunicativas. Pero resulta muy difícil acotar el problema intentando escoger los actos en los que se pretende intencionadamente transmitir información, así pues para Aitchison no hay manera de saber cuándo se ha dado con la interpretación adecuada de si una conducta comporta información o no. Entre el lenguaje animal y el lenguaje humano nos parece que no hay continuidad, más bien hay un salto de estructura. Al poder pasar el significado a un soporte acústico podemos hacer muchas combinaciones que los otros animales que necesitan un grito para cada situación mientras que nosotros podemos articular sonidos y con ello llegamos a todas las situaciones. Podemos generar construcciones acústicas diferentes que ligamos cada a uno a un significado. Hay un cambio de sistema que interviene la articulación, de sonidos además de la sintaxis y la gramática.

Se han estudiado con detenimiento los sistemas de comunicación entre animales, Álvarez presenta dos: el de los monos *vervet* de África Oriental y el de los chimpancés por tratarse de especies con una gran capacidad de comunicación. Los monos *vervet* de África Oriental emiten diferentes llamadas de alarma ante distintos depredadores para motivar la acción adecuada en los demás monos. El sistema de señales de los *vervet* así como los de otras especies no pueden considerarse equivalente a un lenguaje porque existen como señaló Bickerton en *Language and species* (Álvarez,2010:20), una serie de diferencias cualitativas:

- 1) No existe nada en las llamadas o las unidades de los sistemas de comunicación animal que se corresponda a elementos gramaticales o a la sintaxis. No pueden modificarse para incluir diferentes matices o significados.

- 2) La relación entre las señales de los animales y el mundo real es completa. Ningún sistema animal tiene llamadas para cualquier cosa de la que no haya evidencia sensorial y/o no tenga un significado evolutivo y adaptativo para la especie.

- 3) Mientras las palabras del lenguaje pueden ser utilizadas en ausencia física de los objetos a los que hacen referencia, las llamadas difícilmente se utilizan de esta forma.

- 4) El lenguaje humano es componencial mientras que las llamadas y los signos animales no pueden descomponerse en partes constituyentes (Álvarez,2010:20).

Todo ello conduce a la conclusión de que los seres humanos pueden comunicar cualquier cosa, mientras el repertorio de señales y de conceptos que pueden transmitir

los animales es limitado: se trata pues de un sistema cerrado, frente al lenguaje que es un sistema abierto. Por todo ello, no puede establecerse una continuidad entre las llamadas animales y el lenguaje humano.

En caso de los chimpancés que son las segundas criaturas con mayor inteligencia, si el lenguaje es fruto de la evolución o refinamiento progresivo de sistemas de comunicación animal más primitivos entonces se supone que deberían ser capaces de aprender un lenguaje, quizás no tan complejo como el humano pero sí con las mismas características esenciales. Por ello, son muchos los esfuerzos que se han realizado en esta línea, entrenando intensivamente a primates en las artes del lenguaje.

Cuando se hicieron intentos de enseñar un lenguaje no verbal (el intento con el lenguaje verbal había fracasado porque no estaban equipados fisiológicamente) se obtuvieron resultado como:

- Mostraron una gran capacidad para aprender elementos léxicos, hasta 700 palabras
- Manifestaron una buena capacidad simbólica, y su conducta en relación con el lenguaje cumple muchos de los requisitos que diferencian a éste de otros sistemas de comunicación. Algunas de esas características son: semanticidad (empleo de símbolos con significado o que se refieren a objetos y acciones), desplazamiento (los primates mostraron capacidad para referirse a eventos que no estaban presentes temporal o espacialmente), y arbitrariedad (aprendieron palabras que no tienen relación directa con lo que representan). Además, fueron capaces de generalizar el uso de los signos a distintas situaciones, crearon palabras para referirse a objetos o acciones cuyos signos no habían aprendido, como 'pájaro agua' para referirse a un cisne. Unos rasgos que habían sido considerados, hasta ese momento, propios y exclusivos del ser humano.
- El fracaso aparece con la sintaxis, ya que no se muestran capaces de aprender que el lenguaje es gramatical y dependiente de estructura. No aprenden el orden sintáctico (no alcanzan el nivel elemental de un niño de 2 años) (Álvarez,2010:21). Una excepción se encuentra en cierto tipo de chimpancés, los bonobos, parecen capaces de aprender una sintaxis sencilla y reglas gramaticales simples. A pesar de ello lo característico del lenguaje de signos de los primates no humanos son secuencias repetitivas con estructura inconsistente sin contener nada que se parezca demasiado a la sintaxis
- Los chimpancés no muestran ninguna predisposición espontánea o natural a utilizar el lenguaje.

Estos datos llevan al psicólogo y lingüista Steven Pinker a afirmar que la evolución no debe ser vista como una escalera o cadena continua donde los eslabones son las especies, sino como un árbol con múltiples ramificaciones (Álvarez,2010:23) en el que gorilas, chimpancés y humanos proviniendo del mismo tronco o rama inicial, constituyen distintas subramas separadas. Así es que las primeras formas de lenguaje pudieron aparecer una vez que la rama que conduce a la especie humana se separó de la que conduce a los chimpancés. El resultado es que los chimpancés no tendrían lenguaje, y no debe resultar extraño que ninguna otra especie, por muy próxima a nosotros que esté, lo tenga.

Por su parte Aitchison sobre el lenguaje en primates concluye que:

- Todos los simios manejan símbolos arbitrarios dotados de semántica y utilizan un lenguaje con cierto grado de desplazamiento y creatividad, que constituyen algunas de las características de diseño del lenguaje. Pero no muestran tener capacidad de desarrollar la estructura del lenguaje.
- No muestran ninguna predisposición natural a dominar las características rudimentarias del lenguaje humano
- La aparente facilidad con la que los humanos adquieren el lenguaje en comparación con los primates, abona la hipótesis que se hallan programados para ello (1992:69).

Para el lingüista húngaro Györi los demás animales aunque pueden comunicar estructuraciones cognitivas no son capaces de distribuir nueva información que requiera nuevas estructuras cognitivas desligadas de la experiencia. En ellos los signos comunicativos simplemente activan el conocimiento que el animal posee bien genéticamente o por experiencia individual. Solamente los humanos parecen ser capaces de adquirir nuevo conocimiento con la ayuda del lenguaje, lo que conduce a afirmar que el lenguaje es una innovación del linaje de los homínidos. Pero advierte que no se trata de un desarrollo independiente de la comunicación animal, ya que la adquisición de nuevo conocimiento en humanos comienza con la activación de estructuras cognitivas existentes. El lenguaje permite construir nuevas estructuras cognitivas desde otras que no tienen contacto empírico directo con la realidad que las nuevas estructuras cognitivas representan y ello es porque el lenguaje proporciona significados de representación simbólica en la que se mantienen juntas la función intersubjetiva de la comunicación, y la cognición. El rasgo propio de nuestra especie es la introducción de la cognición

simbólica que fue un proceso gradual en el que comunicación y cognición tenían que estar ligadas a un mismo sistema de símbolos (1984:122).

Lo expuesto nos confirma que gran parte de los lingüistas llegan a la conclusión que el lenguaje es un rasgo únicamente humano lo que apoya la perspectiva desde la que hemos planteado el trabajo sobre epistemología axiológica.

## **2.2. La comunicación mediante el habla es el rasgo propiamente humano**

Los biólogos evolutivos Szathmáry y Maynard Smith establecen en *Ocho hitos de la evolución* una serie de grandes transiciones, de las que la última consistió en el paso de las sociedades de primates a las sociedades humanas, con la aparición del lenguaje articulado como un sistema único, revolucionario y potentísimo de transmisión de información. Y aunque en el aspecto genético somos unos primates muy próximos a los chimpancés y un producto de la evolución, constituimos un tipo de organismo radicalmente diferente de todos los demás, gracias al lenguaje somos los únicos seres que se preguntan por el significado de su propia existencia (Arsuaga y Martínez, 2001:27).

Afirma el antropólogo y lingüista Edward Sapir que «el pensamiento no es concebible sin el lenguaje, de la misma manera que el razonamiento matemático no es practicable sin la palanca de un simbolismo matemático adecuado» (Tusón, 2014: 17). También afirma que «El lenguaje es un método puramente humano y no instintivo de comunicar ideas, emociones y deseos mediante un sistema de símbolos producidos voluntariamente. Estos símbolos son, en primer lugar, auditivos, y son elaborados por los llamados órganos del habla. No hay ninguna base instintiva apreciable en el habla humana como tal, por mucho que las expresiones instintivas y el entorno natural puedan servir como estímulo para el desarrollo de determinados elementos del habla [...] la comunicación humana o animal, si se puede decir 'comunicación', que resulta de los gritos involuntarios y instintivos no es de ninguna manera lenguaje, en el nuestro sentido» (Tusón, 2014:13).

El paleontólogo Richard Leakey reflexiona sobre el lenguaje en su obra *Origins Reconsidered. In search of what makes us human* con estas palabras: «Cuando pensamos en nuestros orígenes, siempre nos situamos de manera automática en el

lenguaje. Los cánones objetivos de nuestra unicidad como especie, por ejemplo el bipedismo y la gran capacidad cerebral, se pueden llegar a medir con facilidad. Pero, en muchos sentidos, lo que nos hace sentir realmente humanos es el lenguaje. Nuestro mundo es un mundo de palabras. Nuestros pensamientos, nuestra imaginación, nuestra comunicación, nuestra cultura riquísima, todo, se configura gracias al lenguaje. Con el lenguaje podemos desvelar imágenes mentales, canalizar los sentimientos como la tristeza, la alegría, el amor, el odio. A través del lenguaje podemos expresar la individualidad o pedir lealtad colectiva. El lenguaje es nuestro caldo de cultivo: ni más, ni menos» (Tusón,2014:13).

Afirma Jerome Bruner que «vivimos públicamente mediante significados públicos, y mediante procedimientos de interpretación y negociación compartidos» (1991:30). Para él «La cultura es una construcción nuestra, así que está bajo nuestra responsabilidad. Pero la humanidad no resulta experta en enderezar el rumbo de sus propias creaciones culturales», y cuando se busca la causa de nuestros fracasos culturales aconseja que «Haríamos mejor en cuestionar nuestra capacidad de construcción y reconstrucción de formas comunales de vida que invocar las deficiencias del genoma humano. [...] se trata de dirigir nuestra atención al lugar adecuado, no sobre nuestras limitaciones biológicas sino sobre nuestra inventiva cultural» (1991:38). Para conseguirlo propone que debemos hacernos consciente cómo conocemos y por qué, nosotros pensamos que el planteamiento de Corbí es un intento de penetrar la forma cómo conocemos y su causa.

Para abordar este punto: el lenguaje como el rasgo específicamente humano<sup>72</sup> vamos a ver cómo lo caracterizan desde diferentes disciplinas.

### **2.2.1 Diferenciaciones específicas del lenguaje humano**

Aunque sería necesario trabajar a partir de una definición de lenguaje, Aitchison considera que debido a que la mayoría de definiciones son demasiado amplias, resulta

---

<sup>72</sup> Sabemos que para muchos científicos cognitivos, la cognición implica numerosos sistemas especializados y relativamente autónomos y el lenguaje no es la única habilidad cognitiva que tenemos, sino que es una más entre todo un entramado de capacidades que abarcan la percepción, la memoria, la atención, el razonamiento, el pensamiento, la capacidad de cálculo y el resto de lo que podríamos llamar conductas o habilidades *inteligentes*. Estas capacidades están interactuando continuamente entre sí. (Alvarez, 2010:18).

más útil confeccionar una lista de características esenciales, aún reconociendo que ello adolece de surgir de un conjunto arbitrario de observaciones que obviamente no van a ser coherentes.

Veamos cuatro intentos de caracterizar el lenguaje propiamente humano, el de Aitchison (1976), el de Yule (1998), el confeccionado por Salguero (2004) a partir de las propuestas del lingüista Ch. Hockett (1960) y del etólogo W. H. Thorpe (1974), y el de N. Chomsky recogido también por Salguero.

Según Aitchison, los rasgos que tiene que tener todo lenguaje son los siguientes diez: *uso del canal vocal-auditivo, arbitrariedad, semánticidad, transmisión cultural, uso espontáneo, empleo de turnos al hablar, dualidad, desplazamientos, dependencia de la estructura y creatividad*<sup>73</sup>. De estos, algunos caracteres son generales y se encuentran en otras especies animales y otros son especializados, pero si algún otro animal además del humano poseyera de forma natural todos los rasgos de diseño del lenguaje humano, entonces se podría decir que habla.

Sus investigaciones conducen a las siguientes conclusiones<sup>74</sup>:

---

<sup>73</sup> Hemos encontrado que hay un acuerdo extendido en los rasgos propios del lenguaje humano, que serían: expresividad, arbitrariedad, analizabilidad, combinabilidad y gramaticalidad, aunque otros autores como Aitchison les añaden otros. El lingüista J.A. Rondal aún estando de acuerdo con estos rasgos mínimos no considera cierta la afirmación de Chomsky acerca de que « la capacité à utiliser des signes linguistiques pour exprimer des pensées librement conçues constitue la véritable séparation entre l'homme et la bête » (Rondal, 2016:1). Ve esta afirmación incompatible con la idea de evolución, es decir con considerar que la función lingüística humana se ha construido a lo largo del tiempo. Entiende que diferentes estudios muestran que ciertos componentes del lenguaje humano están presentes en otras especies a veces de manera rudimentaria. Para Rondal no hay ruptura de continuidad entre el lenguaje de las especies animales y el lenguaje humano, solo hay una diferencia cuantitativa más que cualitativa. Afirma que « On est autorisé à concevoir (...) le langage humain moderne comme résultant de l'optimisation d'habiletés préfigurées parmi les espèces animales et chez nos précurseurs au sein du genre Homo », (Rondal, 2016 :4). Así pues el lenguaje se ha desarrollado integrando diversas habilidades de manera que « plusieurs aspects fondamentaux du langage moderne se retrouvent à l'état de claire ébauche, et parfois davantage, dans le monde animal » (Rondal, 2016 :5).

<sup>74</sup> A nuestro parecer son unas conclusiones basadas en los rasgos que Charles Hockett definió en *The Origin of Speech*, en 1960 que se encuentran en Espina, 2013. El lingüista Benvelliste coincide con algunos de los rasgos que señala Aitchison como condiciones del lenguaje humano: se precisa la intervención de la voz, debe haber diálogo entre los participantes, se puede transmitir entre individuos en cualquier condición ambiental, los contenidos son ilimitados, en el lenguaje humano el símbolo (se entienda como se entienda) en general no configura los datos de la experiencia en el sentido de que puede no haber relación entre la referencia objetiva y la forma lingüística, se puede analizar, descomponer en morfemas que configuran elementos del enunciado. Los morfemas se dejan combinar libremente según reglas definidas, de suerte que un número de morfemas bastante reducido permite un número considerable de combinaciones, de donde nace la variedad del lenguaje humano, capacitado para decir todo. Un análisis más detenido del lenguaje muestra que estos morfemas, elementos de significación, se resuelven a su vez en fonemas, elementos de articulación despojados de significación, aún menos numerosos, cuyo ensamble selectivo y distintivo suministra las unidades significantes. Estos fonemas 'vacíos' organizados en sistemas constituyen el fundamento de toda lengua.

1. *Uso del canal vocal-auditivo*: el uso del sonido como medio de comunicación está bastante extendido entre las especies animales permitiendo transmitir mensajes en la oscuridad, simultáneamente mientras se realizan otras actividades y requiere un esfuerzo mínimo. Así pues esta característica no sirve para diferenciar al lenguaje humano de la comunicación animal.

2. *Arbitrariedad*: que consiste en el empleo de símbolos neutrales en el lenguaje. En los animales se observa una estrecha conexión entre el mensaje que se emite y la señal que se emplea para transmitirlo, pero hay que admitir que la arbitrariedad tampoco es una distinción crítica que sirva para discriminar.

3. *Semanticidad*, es el empleo de símbolos para significar o referirse a objetos y acciones, es decir asociados a un significado. Los humanos podemos generalizar el uso de las palabras para aplicarlas a diversos objetos o acciones. Pero los animales también emiten señales relacionadas con amenazas concretas por lo que no se puede descartar la presencia de este rasgo en la comunicación animal.

4. *Transmisión cultural, o por tradición*, es decir que el lenguaje pasa de una generación a otra. Al resultar que también entre otros animales se da fenómenos de enseñanza en la comunicación (p.e. en los pinzones el timbre y el ritmo se adquieren por experiencia). Pero se puede afirmar que en la comunicación animal hay una proporción sensiblemente mayor que en la humana de aspectos genéticamente determinados.

5. *Uso espontáneo, uso libre del lenguaje*, es decir que no se realiza únicamente bajo presión. También es una característica general de la comunicación animal.

6. *Empleo de turnos al hablar*, la conversación se realiza por turnos. Eso no es exclusivo del lenguaje humano.

7. *Dualidad*, organizado en unidades elementales del habla como /p/, /a/, /n/, que generalmente carecen de significado por si solas y únicamente lo adquieren cuando aparecen combinadas en secuencias como p-a-n . La dualidad también es una característica del canto de las aves.

8. *Desplazamientos*, o capacidad para referirse a hechos que no se hallan espacial o temporalmente presentes. Parece que este es un rasgo importante del lenguaje humano que sólo está presente de forma muy limitada en la comunicación animal (p.e. las abejas).

9. *Dependencia de la estructura*: los humanos reconocen automáticamente la naturaleza pautada del lenguaje y manipulan fragmentos estructurados del habla.



Aitchison considera que hasta el momento no se conoce otra especie que pueda hacer lo mismo.

10. *Creatividad*: capacidad de comprender y producir un número infinito de enunciados nuevos (a esto le llama Chomsky creatividad). Los humanos pueden hablar de lo que quieran sin causar problemas a los interlocutores y pueden hacerlo de diferentes maneras sobre lo mismo. La mayor parte de animales tienen un número fijo de señales mediante las cuales transmiten un número también fijo de mensajes para circunstancias claramente definidas. Los investigadores sobre comunicación animal concluyen que las demás especies animales son incapaces de comunicar información nueva debido a que esta intrínsecamente unida a la fisiología. Tampoco los delfines tienen sistema de comunicación creativo.

De entre todos estos rasgos sobre el lenguaje Aitchison considera que los propiamente humanos que no tiene la comunicación en otras especies son: los humanos reconocen automáticamente la naturaleza pautada del lenguaje y manipulan fragmentos estructurados del habla; y que somos capaces de comprender y producir un número infinito de enunciados nuevos y pueden hacerlo de diferentes maneras sobre lo mismo. Por su parte el lingüista George Yule en su *The Study of Language* (1998) propondrá seis propiedades únicas del lenguaje humano que serían las siguientes:

1.- *Desplazamiento*: el lenguaje humano puede utilizarse de forma efectiva para relacionar sucesos que estén lejos en el tiempo o en el espacio, es decir permite a los usuarios del lenguaje hablar sobre cosas y sucesos que no ocurren en el entorno inmediato.

2.- *Arbitrariedad*: entendida como la inexistencia de conexión natural entre una forma lingüística y su contenido .

3.- *Productividad*: posibilidad infinita de crear nuevas frases. Para situaciones nuevas o nuevos objetos los usuarios de lenguaje manipulan sus recursos lingüísticos para producir y comprender nuevas expresiones y oraciones.

4.- *Transmisión cultural*: la lengua se adquiere independientemente de los genes no son instintivas, la lengua pasa de una generación a otra. Aprendemos la lengua dentro de una cultura, o de otros hablantes.

5.- *Carácter discreto*: Los fonemas en una lengua son claramente discriminables y se perciben de manera discreta dentro de los sonidos físicamente posibles y unidos a otros generan a una distinción de significado Así, dos signos o dos palabras pueden tener como diferencia un único fonema y dar lugar a dos significados diferentes.

6.- *Dualidad de estructuración*: el lenguaje está organizado en dos niveles, un nivel físico formado por un número limitado de elementos, los fonemas, que no tienen significado intrínseco; y un segundo nivel en el que los fonemas se combinan para formar palabras o signos que transmiten significado. Con un conjunto limitado de sonidos o parámetros distintos, podemos producir una gran cantidad de combinaciones (palabras o signos) de significados diferentes (2004:32-37).

Salguero (2004), en un intento similar al de Aitchison y Yule, confecciona un listado de rasgos de la comunicación sonora entre individuos, a partir de los propuestos por el lingüista Ch. Hockett<sup>75</sup> (1960) y el etólogo W. H. Thorpe (1974), que le sirve para comparar el diseño del lenguaje natural humano y las características de los sistemas de comunicación animal<sup>76</sup>. Se puede observar que algunos de ellos son coincidentes con los de Aitchison y Yule. Es el siguiente:

1. *Vocal—auditivo*. El lenguaje humano se realiza fundamentalmente de forma oral, por lo que el canal vocal—auditivo es esencial en la comunicación. Esto ocurre también en la comunicación entre las aves y, parcialmente, en la comunicación entre primates. Coincidente con Aitchison.
2. *Transmisión irradiada*. El mensaje es recibido por múltiples receptores, como ocurre en muchos sistemas de comunicación entre animales (entre ellos los casos ya comentados de abejas, pájaros y simios).
3. *Evanescencia*. La señal se desvanece rápidamente, debido a su carácter acústico. Esta característica, compartida con múltiples especies animales, no se aplica a algunos métodos de codificación del lenguaje natural desarrollados por los seres humanos para evitar dicho efecto, como en el caso del lenguaje escrito.
4. *Intercambiabilidad*. Emisor y receptor pueden intercambiar sus papeles en la comunicación. Esto ocurre entre los primates y entre algunas especies de aves (no todas). En el caso de las abejas, la intercambiabilidad se da de forma parcial. Este carácter es parejo al de *Empleo de turnos al comunicarse* de Aitchison.

---

<sup>75</sup> Al final del capítulo se encuentra la representación de los rasgos de la comunicación animal analizadas por Hockett en Charles F. Hockett 1960 (véase en el Apéndice el esquema 5).

<sup>76</sup> Salguero toma del etólogo W.H Thorpe solamente elementos de su estudio sobre la comunicación entre aves. Contrariamente a lo que estamos postulando, el lenguaje natural humano como el rasgo diferencial fundamental de los humanos, Thorpe considera que aunque no haya ningún animal que parezca tener un lenguaje proposicional, plenamente sintáctico, y al mismo tiempo una clara intención expresiva como lo posee el hombre, todos estos rasgos pueden ser encontrados por separado, al menos en cierto grado en el reino animal. (1980:295). De aquí concluye que en el habla no puede radicar la diferencia con los animales (1980:303). Thorpe se inclina por destacar ‘el sentido ético’ y consecuentemente la conciencia como el hecho diferencial.

5. *Retroalimentación.* Los emisores son capaces de controlar sus propias señales. No lo comparten todos sistemas de comunicación entre animales, por ejemplo no parece que se dé en las abejas.
6. *Especialización.* Ciertos órganos se han especializado para la producción del lenguaje.
7. *Semanticidad.* Los signos mantienen un significado estable en el sistema (llamadas de aves y primates, danza de las abejas). A pesar de esta propiedad, el signo lingüístico puede verse sujeto a cambios en su significado, dando lugar a variedades diatópicas o diacrónicas. Coincidente con Aitchison.
8. *Arbitrariedad.* El signo lingüístico es arbitrario siempre (exceptuando las onomatopeyas, posiblemente). Se podría considerar ésta también una característica compartida con diversos sistemas animales de comunicación puesto que es discutible considerar que las llamadas entre animales o la misma danza de las abejas tengan un carácter icónico. Coincidente con Aitchison y Yule.
9. *Discrecionalidad.* El signo lingüístico es analizable en partes, al igual que las señales de los animales en las que podemos distinguir elementos constitutivos, aunque de un modo bien diferente, debido sobre todo a que el lenguaje natural humano es articulado, es decir, que los elementos constitutivos del signo lingüístico no sólo son distinguibles, sino que además admiten diferentes combinaciones secuenciales. La estructuración de las unidades no es solamente lineal, sino que se encuentran doblemente articuladas. Coincidente con Yule
10. *Doble articulación.* Es esta una de las características del signo lingüístico que probablemente sea una de las que resulte más difícil atribuir a ningún otro lenguaje animal. Consiste en la relación que se da en el lenguaje entre los elementos funcionales del plano del contenido (morfemas) y los elementos funcionales del plano de la expresión que los sustentan (fonemas). Aunque la doble articulación sólo se da en el lenguaje natural humano en el sentido descrito, también se presenta en el caso de los lenguajes formales o de ciertos códigos desarrollados por el hombre. Por ello se puede afirmar que no es un rasgo exclusivo del lenguaje natural humano, pero sí parece una característica humana que no se encuentra en los animales. Coincidente con Yule
11. *Desplazamiento.* El lenguaje es capaz de evocar en el individuo realidades que no se encuentran presentes. Esta propiedad está claramente relacionada con el simbolismo que sustenta el lenguaje humano. Esto ocurre claramente también entre los primates

y, de alguna manera, en la comunicación de las abejas. La propiedad del desplazamiento es discutible en las aves, existiendo tal vez en el orden espacial pero no en el temporal. Coincidente con Aitchison y Yule.

12. *Productividad*. Se trata de la capacidad ilimitada que posee el lenguaje natural humano para generar mensajes a partir de un número finito y relativamente pequeño de unidades básicas (fonemas, morfemas). Los mensajes aceptables en un sistema lingüístico son infinitos, dependiendo su aceptabilidad de otra característica fundamental, la composicionalidad —las expresiones complejas dependen en todos sus aspectos funcionales de las expresiones más simples que las componen y de las reglas de combinación de las mismas—, que a su vez se basa en otra propiedad básica de los sistemas lingüísticos humanos: la recursividad<sup>77</sup>. Coincidente con Yule.
13. *Transmisión tradicional*. Los sistemas lingüísticos humanos requieren para su adquisición del aprendizaje que se realiza mediante la inmersión lingüística. Esto supone que sin el contacto de los niños con los adultos usuarios del lenguaje, los primeros no llegarían a adquirirlo. Es un hecho probado que existe para la especie humana un periodo crítico durante el que el niño es capaz de aprender cualquier lengua con la que se encuentre en contacto. Transcurrido ese periodo, el aprendizaje es deficiente o, incluso, imposible como se ha mostrado en los casos de los denominados ‘niños salvajes’. Pero ello también ocurre con algunas especies de aves. Coincidente con Aitchison y Yule.
14. *Prevaricación*. Puede ser usado para transmitir información falsa por voluntad del emisor. Parece que es un rasgo propio de los homínidos, compartido, quizás, con los primates, aunque no hay evidencia de que ello se realice en libertad, es decir intentos de engañar al resto del grupo.
15. *Reflexividad*. El lenguaje natural humano es apto para describir e informar sobre cualquier situación, cosa o acontecimiento, incluido el propio lenguaje natural. Esta propiedad tiene que ver con la denominada ‘función metalingüística’ del lenguaje y no se encuentra en ninguno de los sistemas de comunicación animal conocidos, aunque no es exclusiva del lenguaje natural humano, ya que también la poseen algunos lenguajes formales.

---

<sup>77</sup> Propiedad característica que se le supone a las lenguas naturales y consecuentemente a las gramáticas que intentan explicarlas mediante reglas tales que pueden ser aplicadas, teóricamente, un número indefinido de veces a lo largo de la derivación de una oración.

16. *Creatividad*. Los seres humanos mostramos un alto índice de creatividad en el uso de nuestro lenguaje. Aunque la imitación de expresiones es habitual entre los individuos, la capacidad de generar nuevos elementos lingüísticos o de estructurar los ya existentes en mensajes completamente novedosos parece una característica exclusiva de nuestra especie. Coincidente con Aitchison.

Puede verse que algunos de estos rasgos de diseño propios del lenguaje natural humano no se encuentran en ninguna otra especie animal, aunque pueden darse en otras formas de comunicación desarrolladas por nuestra especie, como es el caso de ciertos códigos o de los lenguajes formales. Aquellos rasgos que se encuentran en otros lenguajes animales, a menudo están presentes en un grado muy diferente al nivel que alcanzan en el lenguaje natural humano.

Según este listado los rasgos propios del lenguaje humano, no compartidos por ningún otro son: *productividad, prevaricación, reflexividad, creatividad*. Podemos considerar que incluyen los que considera Aitchison como los propiamente humanos: el hecho que los humanos reconocen automáticamente la naturaleza pautada del lenguaje y manipulan fragmentos estructurados del habla (*dependencia de la estructura*); y que seamos capaces de comprender y producir un número infinito de enunciados nuevos y pueden hacerlo de diferentes maneras sobre lo mismo (*creatividad*). Y también estarían contemplados los rasgos propiamente humanos para Yule como desplazamiento, arbitrariedad, productividad, transmisión cultural, carácter discreto, dualidad de estructuración.

Añade Salguero (2004:12) las tres características consideradas propias del lenguaje humano que N. Chomsky extrae del comportamiento comunicativo de nuestra especie:

1. *Libertad frente al control del estímulo*. La actividad comunicativa humana no depende exclusivamente de los estímulos externos que actúan sobre el individuo. En los animales, el acto de la comunicación suele ser una respuesta a estos estímulos, en tanto que en los seres humanos el acto comunicativo puede ser voluntario (la creatividad poética) o prevaricador (la mentira o la omisión de la información).

2. *Adecuación contextual*. El lenguaje humano está capacitado para transmitir todo tipo de información, incluso en situaciones y contextos completamente novedosos para los individuos. Emisor y receptor son capaces de comunicarse infinidad de nuevos contenidos merced a la eficiencia del signo y las estructuras lingüísticas y la capacidad

de desplazamiento en el espacio y el tiempo que poseemos, mucho mayor que en los primates o las abejas, por ejemplo.

3. *Alcance ilimitado.* La comunicación humana no parece tener límites en lo concerniente al tipo o la cantidad de mensajes que es posible transmitir. Las estructuras lingüísticas posibles y aceptables en cualquier lengua son infinitas gracias a las propiedades de la infinitud discreta y de la doble articulación del signo lingüístico, apoyadas en un uso recursivo de los elementos que componen el sistema. La gramaticalidad es la gran diferencia del lenguaje natural humano que se sustenta en la recursividad.

Salguero concluye que lo que supone una característica distintiva del habla humana es la complejidad.

Por lo que he hemos presentado siguiendo a algunos de los lingüistas expuestos concluimos que aunque la comunicación es un hecho propio de los seres vivos, y que todas las especies animales se comunican con su entorno de manera efectiva usando diversos sistemas de comunicación, no se puede confundir con lenguaje. Aunque nuestro lenguaje es un sistema de comunicación, a todo sistema de comunicación no se le puede llamar lenguaje. Por ejemplo vemos que ninguno de los otros sistemas de comunicación mantiene la complejidad de los rasgos del lenguaje natural humano<sup>78</sup>. Algunos de ellos son compartidos con el lenguaje de otras especies dándose una diferencia cuantitativa y otros rasgos no son compartidos por lo que vemos una diferencia no solo cuantitativa sino también cualitativa.

Estos rasgos del lenguaje humano no compartidos con otros animales deben considerarse propios de nuestra especie y relacionados con el desarrollo evolutivo de la especie. El hecho de que en los niños se da una adquisición del lenguaje, junto con los datos que nos proporcionan la paleoantropología desde los fósiles de los homínidos

---

<sup>78</sup> Ya hemos mostrado más arriba que ha despertado mucho interés entre los científicos averiguar sobre la posibilidad de que otras especies pudieran aprender y hacer algún tipo de lenguaje humano por lo que han sido muchos los estudios con individuos de esta especie intentando averiguar si nuestra compleja comunicación es o no solo atribuible a *homo sapiens sapiens*. Por su parentesco cercano con los humanos, se han realizado muchas actuaciones con chimpancés por si podrían comunicarse mediante un lenguaje similar al nuestro, y cuanta novedad tienen capacidad de asimilar a nivel comunicativo. Aitchison explica que todos los intentos de adiestrar a chimpancés para que hablasen fracasaron y la causa se encuentra en que los chimpancés no se hallan fisiológicamente equipados para pronunciar sonidos humanos. Entonces se probó mediante lenguaje de los signos, con fichas y con teclado de ordenador. Se consiguió que fueran creativos en las combinaciones de signos pero mostraron no ser aptos para mantener de manera continuada el orden de los signos. Ello se interpreta como una incapacidad de comprender la naturaleza pautada del lenguaje, lo que mostraría su falta de competencia para hablar. A todo ello hay que añadir que en los experimentos con chimpancés nunca estos iniciaron las conversaciones. (1992:57).

conducen a la conclusión que el lenguaje está relacionado con la dotación genética de la especie humana<sup>79</sup>.

El lingüista Francisco J. Salguero (2004) sostiene que la duración de la historia de la especie *Homo sapiens* es demasiado corta (entre 40.000 y 100.000 años, y si se toman como base los datos del ADN mitocondrial llegaríamos a 300.000) para la adquisición de una posición preminente entre las especies del planeta. Ello le lleva a suponer como razonable que las cualidades intelectuales que sustentan el lenguaje se han heredado de nuestros antecesores del género *Homo*. Se estaría hablando de un proceso evolutivo de al menos tres millones de años<sup>80</sup>.

---

<sup>79</sup> No toda la comunidad científica está de acuerdo con que el lenguaje es el rasgo diferenciador humano. Encontramos entre otros al etólogo Thorpe que en su obra *Naturaleza humana naturaleza animal* sostiene que los datos no permiten mantener una sima entre animales y humanos, pero que tampoco se puede comprender ni explicar el ser humano con el vitalismo ni con el mecanicismo.

Thorpe se dedica a desmontar los argumentos con los que, según él, en el pasado se defendía la singularidad del hombre: 1/ los animales no pueden aprender, 2/ no pueden planear por adelantado 3/ no pueden conceptualizar; 4/ no pueden utilizar y mucho menos fabricar herramientas; 5/ no poseen lenguaje; 6/no pueden contar ; 7/ no tienen sentido artístico; 8/ no tienen sentido éticos. Thorpe muestra los diferentes experimentos que han demostrado que los 7 primeros son falsos, incluido el lenguaje. (1980:219-222).

También buscar argumentación contra las tres razones que habitualmente se utilizan para explicar el crecimiento del cerebro ligadas al habla:

1. Capacidad para fabricar y utilizar herramientas que se orientan a generar acciones en los animales para conseguir alimento y en la que se puede afirmar que hay planificación y previsión. Pero mientras que en la mayoría de especies las herramientas no son trabajadas ni modificadas, en el chimpancé si se produce una manipulación en el palo para extraer termitas de un termitero. De ello Thorpe concluye que el uso de herramientas y su fabricación no son la clave del incremento del tamaño del cerebro.

2. Necesidad de conseguir conocer y reconocer rápidamente un número considerable de individuos del propio grupo social. La organización social precisa del rápido reconocimiento de individuos en el propio grupo como es el caso de los macacos, babuinos, lobos, en muchas aves sociales con relaciones intersubjetivas sutiles, lo que le conduce a concluir que no queda evidente la conexión entre un grado elevado de organización social y un desarrollo masivo de la corteza o estructuras cerebrales análogas puestos que macacos, babuinos , lobos y aves sociales tienen relaciones intersubjetivas sutiles lo que implica ese reconocimiento. Además otras especies tiene una conducta de coordinación social mayor que la nuestra. Además la conducta de coordinación social entre individuos de otras especies como leones, lobos en la caza, o los elefantes y delfines en conductas defensivas son mayores que la nuestra.

3. El desarrollo del habla. Si se considera que gran parte de nuestra estructura es el resultado de la cultura que hombres anatómicamente iguales que nosotros fueron creando lentamente esa cultura . Entonces no tiene relación el habla con el incremento cerebral (1980:278).

Añade que por muy grande que sea el abismo que separa los sistemas animales de comunicación del lenguaje humano, no existe ninguna característica única que pueda ser utilizada como criterio infalible para distinguir entre los animales y el hombre. El habla humana solo es única en el modo en que combina y extiende atributos que en sí mismos, no son peculiares al hombre, sino que también se encuentran en más de un grupo de animales. Se ha podido constatar que hay animales que pueden utilizar símbolos conceptuales, aunque en un grado limitado. Parece que aquí la diferencia entre la mente de los animales y la del hombre parece ser una cuestión de grado y no tanto una cuestión intrínseca ya que el humano puede manipular símbolos abstractos en mucha mayor medida que cualquier animal. (1980:292).

<sup>80</sup> Es la edad atribuida a los fósiles de *Australopithecus africanus* más antiguos que se estima que hace unos 2,5 millones de años dio lugar al *Homo habilis*, el primer peldaño en el proceso de hominización que condujo hacia un progresivo aumento encefálico unido a mayores y más complejas aptitudes para las relaciones sociales, el trabajo en grupo y el descubrimiento de nuevas herramientas posibles gracias a su bipedestación.

## 2.3 Consecuencias del habla

Veamos las aportaciones del habla al viviente humano.

### 2.3.1 La lengua permite trasladar el significado de las realidades a un soporte acústico

La lengua posibilita trasladar el significado de las realidades a un soporte acústico. La lengua permite hacer la transposición de sentido de lo extralingüístico al ámbito lingüístico, es decir traspasar el significado de la cosa, lo que significa trasladar la estimulación de la cosa para los individuos, a un soporte acústico, el significante.

La aparición de la posibilidad del habla debe estar, necesariamente, ligada a una función (Leroi-Gourhan, 1971:145). Con la dotación del habla, la deriva de la vida puede dejar a la especie sin acabar de determinar genéticamente pues dispone de la herramienta del habla con la que puede completar su indeterminación programática: el habla es, pues, un invento biológico. Nuestra especie va a dejar determinados genéticamente cuatro aspectos: condición simbiótica, condición sexuada, la fisiología, la competencia lingüística; y puede permitirse dejar indeterminados ‘los cómo’ de estas determinaciones. Pues ahora dispone de la dotación del habla con la que puede completar su indeterminación programática, hay que concluir que el habla es un invento biológico (C\_EA1:20-21). Afirma el antropólogo norteamericano Roy Rappaport «It is plausible, to suggest that ritual . . . was the primordial means by which men, divested of genetically determined order, established the conventions by which they order themselves»<sup>81</sup>.

Apoyando lo anterior las palabras del antropólogo Clifford Geertz «no existe una naturaleza humana independiente de la cultura. [...] Sin hombres no hay cultura por cierto, pero igualmente, y esto es más significativo, sin cultura no hay hombres.

En suma, somos animales incompletos o inconclusos que nos completamos o terminamos por obra de la cultura, y no por obra de la cultura en general sino por formas en alto grado particulares de ella» (2003:55). En el mismo sentido el psicólogo

---

<sup>81</sup> Citado en ‘Foundations of Conduct: A Theory of Values and Its Implications for Environmentalism’ de William R. Jordan III, Nathaniel F. Barrett, Kip Curtis, Liam Heneghan, Randall Honold, Todd LeVasseur, Anna Peterson, Leslie Paul Thiele, y Gretel Van Wieren, En *Environmental Ethics Fall* 2012 Volume 34, Number 3. University of North Texas pg.306



Jerome Bruner rebate la idea arrastrada del siglo XIX de que la cultura vendría a ser una especie de capa superpuesta sobre la naturaleza humana que estaría determinada biológicamente, dando por supuesto que las causas de la conducta humana radican en el sustrato biológico. Frente a eso él sostiene «que las verdaderas causas de la acción humana son la cultura y la búsqueda del significado dentro de la cultura» (1991:35). Y el antropólogo y filósofo Ernest Gellner afirma que «historical transformations are transmitted by culture, which is a form of transmission which, unlike genetic transmission, does perpetuate acquired characteristics. In fact, culture consists of sets of acquired characteristics. A culture is a distinct way of doing things which characterizes a given community, and which is not dictated by the genetic make-up of its members. Humanity is unique in that the communities into which it divides display an astonishing variety of modes of conduct, all of them evidently compatible with our shared genetic inheritance; hence none of them are dictated by it. Some animal species may also display some measure of such variation, but the range of such diversity in other species simply is not comparable with ours» (Gellner,1989:14).

El habla es un invento biológico que permite a nuestra especie poder modificar la respuesta a los cambios del medio de manera mucho más ágil que las otras cuya adaptación a alteraciones del medio pasa por una modificación genética que es un proceso mucho más lento (C\_EA1:35). Así pues podemos concluir que la competencia lingüística se convierte en una herramienta de comunicación al servicio de la simbiosis puesto que los sonidos estructurados están cargados de significado con lo que podemos completar la indeterminación genética de manera adaptada a las condiciones de sobrevivencia. Ese sería el rasgo distintivo de nuestra especie<sup>82</sup>.

### 2.3.2 El mundo de los humanos es una construcción de la lengua

Las siguientes palabras del filósofo Nelson Goodman nos van a servir para abrir el tema que nos proponemos abordar. Dice en su obra *De la mente y otras materias* que «Es cierto que en *Maneras de hacer mundos* y en otros lugares he afirmado que las formas y las leyes de nuestros mundos no se encuentran ahí, ante nosotros, listas para ser descubiertas, sino que vienen impuestas por las versiones-del-mundo que nosotros inventamos -bien sea en las ciencias, en las artes, en la percepción y en la práctica

---

<sup>82</sup> Hemos presentado ya hasta aquí diversos autores que apoyan esta afirmación.

cotidiana-. Cuestiones tales como si el mundo está formado por partículas o por ondas de los fenómenos, o cómo se mueve la tierra, se determinan mediante un laborioso proceso de invención y no a través de la observación pasiva. La especie no está ya prefijada, configurada por espacios infranqueables de dictados inexorables de la naturaleza, [...]. Las ciencias y las artes no son espejos que muestran la naturaleza, sino que la naturaleza es, más bien, un espejo que muestra lo que son las artes y las ciencias. Y los reflejos sobre el espejo son muchos y diversos» (1995:43-44).

El viviente humano como el resto de animales, para sobrevivir, debe orientarse adecuadamente en el medio. En el caso de los humanos la orientación se realiza mediante el lenguaje. Corbí aborda la operación de orientación a través del habla, afirma que lo significativo que es lo estimulativo o axiológico para una cultura, viene expresado en la lengua y presupone la existencia de esa orientación o sentido de acuerdo con el modo de sobrevivir. El significado vehiculado en la lengua es la transposición del sentido de sobrevivencia, por ello se puede afirmar que la lengua natural siendo toda ella significación lingüística, no es una simple designación de algo extralingüístico sino una trasposición de su sentido para la sobrevivencia. En la lengua natural todo es axiológico porque esta ordenado a la estimulación. Así tanto el significado y como su vehículo, la lengua, aparecen y cobran sentido en función de la relación del viviente con un medio.

La manifestación sensitiva del mundo para el humano se *transcodifica* en significado de la lengua en virtud de su conexión con el soporte acústico. El mundo que percibimos no es otra cosa que significados lingüísticos adecuados a un sentido determinado, que, a su vez, está en dependencia con el sistema de expresión acústica. Hay unidad entre expresión (lo acústico) y contenido (el significado): no hay contenido sin su expresión, ni expresión con sentido sin contenido. Hay significado solo si hay expresión.

Las realidades son primariamente una estimulación que *transcodificamos* a la lengua, por ello la referencia de las expresiones lingüísticas no es a la cosa misma sino a su significado para nosotros. Si el mundo exterior tal como lo percibimos existe en tanto que tiene expresión lingüística y no separado de ella, se concluye de ahí que tendrá la estructura y carácter de la lengua. Ello empuja a reconocer que la realidad, que no es más que el conjunto de cualidades de las cosas que vienen expresadas en la lengua natural, ha perdido la substancia de donde partía para tomar una substancia lingüística. Según esto, la relación entre los sistemas lingüísticos (el habla) con sus referentes (el

mundo) será una relación entre dos niveles de realidad significativa, la fuerza estimulativa de la realidad y su expresión lingüística. Esta reflexión permite remarcar que nosotros y nuestro mundo tenemos la configuración de la lengua. No somos un viviente que puede hablar sino que somos vivientes en tanto que el habla nos da la configuración (C\_EA1:74-75).

La relación entre palabra y cosa en la lengua natural no es de designación, las palabras no designan realidades sino que las palabras muestran significatividades, es decir apuntan a la estimulación que ejercen las cosas en los humanos. El mundo es correlato a la significatividad adecuada a una manera de sobrevivir, a un momento cultural, por lo que se puede afirmar que nuestra realidad, nuestro mundo es de naturaleza semántica. Por tanto los significados lingüísticos son reformalizaciones comunicativas de las realidades, y las cosas se semiotizan para ser comunicadas como un condicionamiento para nuestra sobrevivencia pues somos simbióticos y además requerimos de la cultura para acabar de ser viables (C\_T,1983:150, 488). Encontramos en Wittgenstein afirmaciones con las que habría un gran acuerdo sobre este punto. En *Sobre la Certeza* encontramos «Es nuestra *actuación*, la que yace en el fondo de nuestro juego de lenguaje (204) ».

El lingüista y semiólogo Desiderio Blanco afirma que «resulta obvio que ‘percibir el mundo’ es una actividad cultural y que toda ‘percepción’ se efectúa ya lingüísticamente. Lo que quiere decir que la percepción de las cualidades sensibles de los objetos está sometida a los códigos de reconocimiento generados al interior de cada sistema cultural, el cual, a su vez, responde a determinados modos de producción, que caracterizan a cada formación en cada momento de la historia» (1990:32).

Por su parte el antropólogo Geertz viene a apoyar lo dicho al afirmar que «El concepto de cultura al cual me adhiero (...) denota una norma de significados transmitidos históricamente, personificados en símbolos, un sistema de concepciones heredadas expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales los hombres se comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento de la vida y sus actitudes con respecto a ésta» (2003:89). En este sentido Wittgenstein afirma en *Sobre la Certeza* que «Cuando empezamos a creer algo, lo que creemos no es una única proposición sino todo un sistema de proposiciones. (Se hace la luz poco a poco sobre el conjunto.) (141). No son los axiomas aislados los que nos parecen evidentes, sino todo un sistema cuyas consecuencias y premisas se sostienen recíprocamente. (142)».

Así es que las significatividades del mundo objetivo hacen referencia a su fuerza estimulativa. Por efecto del traslado del significado o estimulación al soporte acústico se crea la conciencia explícita o larvada de que las realidades no son la significatividad que tienen para mí. Hay una distancia entre la fuerza estimulativa de las cosas (que depende de la cultura) y las cosas. Este es un fenómeno generado por el habla con un efecto central en nuestra relación con la realidad que abordaremos más adelante.

La lengua pone en correlación de interdependencia dos formas: el significado y la expresión. La significatividad del signo natural (cosas), al ser reformalizada para la comunicación toma la formalidad semiótica de contrastes y similitudes y se apoya en la forma de la expresión, con ello deja de estar inmersa en el objeto natural mismo y cobra distancia y generalidad. De esta manera quedan distanciados el objeto natural de su expresión lingüística.

La lengua a través de la conjunción de lo acústico y la fuerza estimulativa de los objetos designa las realidades en virtud de la significación del término lingüístico que lleva en su seno la fuerza estimulativa de la cosa a la que se refiere. Por su capacidad designativa los términos lingüísticos distancian el significado de la realidad a la que se refiere, con ello objetiva aquello referido. Con la objetivación se crea distancia entre el objeto y su significatividad que ha sido reorganizada lingüísticamente y *transcodificada* a un soporte acústico (C\_T:612-613).

Entonces supuesto que la lengua estructura al viviente humano y su mundo, todo significado que venga del medio estará enclaustrado en la relación del sujeto con el medio y en su *transcodificación* al sistema lingüístico. No hay posibilidad de un acceso directo a la realidad como tampoco es posible un acceso a algo que trascienda al círculo de relación del viviente con su medio en el que está enclaustrado. No es posible confrontar nuestra visión del mundo con ningún dato sobre la realidad adquirido de la manera que sea (por ejemplo a través de la ciencia o de la religión), pues ambas aproximaciones a la realidad están recluidas en la correlación del viviente con el medio. Toda articulación objetiva es la articulación de los objetos respecto de un sujeto; más allá de ahí no hay sentido porque todo saber de las objetivaciones está mediatizado por el significado que proviene de la estimulación, el cual está irremisiblemente enclaustrado en las significatividades de los objetos para un sujeto (C\_EA1:73).

Otra consecuencia de lo anterior es que si los términos lingüísticos forman tramas de significados, si forman lo que Corbí llama macroestructuras de significación, y si sus significados únicamente se individualizan según su incorporación a las tramas

de significados y únicamente tienen sentido por sus relaciones con los demás significados de la macroestructura y por la función que en ella desempeñan, resulta, que así como cada significado está en relación de interdependencia con los demás significados del campo, así también su función de designación está en interdependencia con las designaciones de la totalidad del campo macroestructural (C\_T:175).

Podemos ver en esta perspectiva de Corbí la corriente de la «relatividad lingüística» como advierte Raúl García, una hipótesis que aparece en la primera mitad del siglo pasado desarrollada desde la lingüística y también desde la antropología que sostiene que el habla humana condiciona nuestra percepción y consecuentemente la concepción que nos formamos de nuestro entorno y de nosotros mismos.

El lingüista estadounidense Benjamin L. Whorf en 1940 formuló los *Principios de la Relatividad Lingüística* poniendo las bases de la defensa teórica y etnográfica de la centralidad del lenguaje como «conformador de mundos culturales» en las diferentes sociedades humanas. Advierte García que Corbí ha seguido el trabajo del lingüista alemán Leo Weisgerber máximo representante de la escuela denominada *Sprachinhaltsforschung*, que formuló hipótesis paralelas. Ambas escuelas fueron influenciadas por la propuesta del filósofo Wilhelm von Humboldt sobre la relación entre la lengua y el carácter de cada comunidad. Es de Humboldt de quien arrancan las investigaciones sobre las consecuencias cognitivas del lenguaje humano en el siglo XIX y «un siglo más tarde fueron continuadas por Benjamin L. Whorf en Estados Unidos y Leo Weisgerber en Alemania, siendo por este último que Corbí asentó sus bases teóricas» (García,2011:125-126).

Todo lo presentado en este apartado nos lleva a repensar con Corbí la relación que hay entre la realidad de las cosas del mundo humano para cada individuo y lo que las cosas son en realidad. Hemos visto que las realidades que conforman el mundo de cada individuo humano parte de y hacen referencia a la estimulación que le generan las realidades, por un lado; que esa estimulación a su vez está en relación con lo que necesita hacer para vivir en unas condiciones de sobrevivencia determinadas; que la estimulación en la lengua natural condiciona el significado, la interpretación<sup>83</sup>, de lo que percibimos; que el significado o interpretación la realidad no es más que el conjunto de cualidades de las cosas; que el significado siempre va ligado a una expresión de manera

---

<sup>83</sup> Nelson Goodman dice que «Bajo el término ‘interpretación’ puede incluirse no sólo lo que ejecuta un dibujante, sino también todas las formas posibles de hacer y de presentar mundos, ya sea por medio de teorías científicas, o por medio de obras de arte, o acudiendo a versiones de todo tipo. (1990:150).

que no es posible un significado sin expresión acústica; esa interpretación que genera una determinada estimulación se transmite en la socialización<sup>84</sup>. Así pues se torna inviable considerar que las palabras corresponden a la descripción de la realidad sino que son referencias a lo que es significativo para nosotros. Lo cual viene reforzado por el hecho de que si el mundo exterior tal como lo percibimos existe en tanto que tiene expresión lingüística y no separado de ella, se concluye de ahí que tendrá la estructura y carácter de la lengua.

Todo lo anterior desemboca a tener que acordar con Corbí que los humanos no somos una especie con la peculiaridad del habla sino que el habla dando configuración a nuestro mundo nos hace viables, de lo contrario nuestro mundo no tendría orientación ni sentido, no habríamos podido sobrevivir. Como afirman Maturana y Varela «Nos realizamos en un mutuo acoplamiento lingüístico, no porque el lenguaje nos permita decir lo que somos, sino porque somos en el lenguaje, en un continuo ser en los mundos lingüísticos y semánticos que traemos de la mano con otros. Nos encontramos a nosotros mismos en este acoplamiento, no como el origen de una referencia ni en referencia a un origen, sino como un modo de continua transformación en el devenir del mundo lingüístico que construimos con los otros seres humanos» (1999:201). Y más adelante en la misma obra *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del conocimiento humano* afirman «Todo lo que como humanos tenemos en común es una tradición biológica que comenzó con el origen de la vida y se prolonga hasta hoy, en las variadas historias de los seres humanos de este planeta. De nuestra herencia biológica común surge que tengamos los fundamentos de un mundo común y no nos extrañamos de que para todos los humanos el cielo sea azul y el sol salga cada mañana. De nuestras herencias lingüísticas diferentes surgen todas las diferencias de mundos culturales que como hombres podemos vivir, y que, dentro de los límites biológicos, pueden ser tan

---

<sup>84</sup> Recogemos la noción de valor que el equipo del profesor de Recursos Naturales de la Universidad de Vermont Kuentzel presentó en la *Conferencia Integrating Social Sciences & Ecosystem Management* que tuvo lugar en Helen, Georgia, en 1995, por su cercanía a lo que hemos planteado. Se dice que aquello que tiene valor desde la perspectiva epistemológica son las orientaciones características de individuos hacia el mundo. Los valores actúan como lentes selectivas, o como marcos de referencia, para percibir y tratar con asuntos cotidianos. La manera en que uno percibe el mundo está conducida por las actitudes de valor tomadas hacia lo que hemos seleccionado, entonces consiguientemente el conocimiento esta conducido por los valores del conocedor, por tanto los valores sirven como un filtro selectivo para la complejidad de los fenómenos. Desde un punto de vista epistemológico, la fuerza motriz del comportamiento es el poder de la rutina cotidiana que otorga orden y regularidad a la vida cotidiana de cada uno, siendo entonces los valores sociales el resultado de la forma en que las personas constituyen el orden y la rutina en sus prácticas cotidianas. (Kuentzel:158-159).

diversas como se quiera. Todo conocer humano pertenece a uno de esos mundos y es siempre vivido en una tradición cultural» (1999:206).

De lo dicho Corbí concluye que la lengua natural otorga una formalidad determinada a la significatividad de las cosas: las liga a expresiones acústicas trasladando la fuerza estimulativa de las cosas a las que se refiere, a lo acústico y además las configura mediante contrastes y similitudes. Con ello objetiva aquello referido y se genera una distancia entre la expresión y la realidad a la que hace referencia imposibilitándose el acceso directo a la realidad ni tampoco será posible considerar el acercarse a la realidad liberada de la correlación del humano con el medio, de la relación S-O.

Siguiendo la perspectiva de Corbí los signos naturales y el lenguaje no deberán entenderse primariamente como una relación entre palabras y cosas, sino como una relación entre elementos de articulación de la estimulación del medio y elementos de articulación lingüística. Porque para un viviente no existe un mundo de cosas si no de estimulaciones, por tanto la relación de los signos lingüísticos es una relación con las estimulaciones del medio, no con las realidades.

### **2.3.2.1 Aportaciones desde la psicolingüística**

Nos parece importante adentrarnos sumariamente en la psicolingüística para observar si habría un acuerdo con la hipótesis planteada por Corbí sobre que el mundo para los humanos es una construcción de la lengua, y en general si habría acuerdo en otorgar a la lengua el papel nuclear en la constitución del humano.

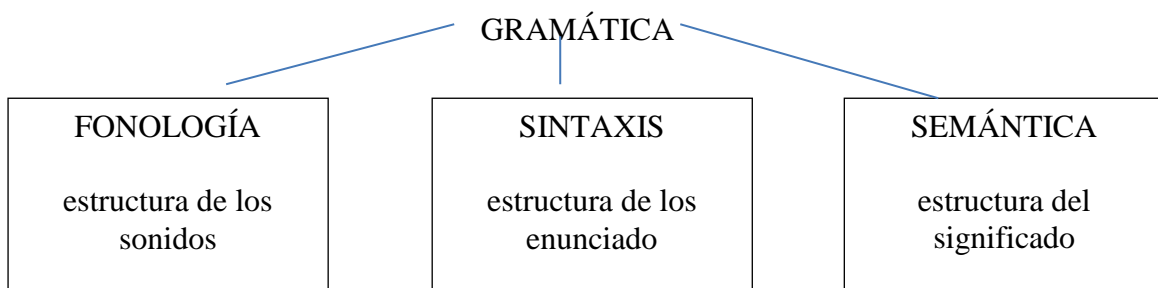
Aitchison afirma que los pensamientos de cada individuo parecen estar «enraizados» en palabras y categorías gramaticales, lo que indicaría que a la hora de explicar la codificación y la decodificación lingüística, no es preciso suponer que hay un estrato más abstracto de «conceptos» tal y como algunos suponen que existe «por encima» del nivel del lenguaje. Desde esta perspectiva, al explicar la codificación, se da por supuesto que una persona al comunicar «selecciona las palabras relevantes y la estructura sintáctica», y no «ensarta unos conceptos con otros y mira si se pueden traducir a lenguaje». Y sobre si es primero el lenguaje o el pensamiento Aitchison se manifiesta próxima a las palabras del poeta Shelley «Les dio la palabra a los hombres, y la palabra creó el pensamiento» y se aleja de la postura de Samuel Johnson para quien «el lenguaje es el ropaje del pensamiento» (1992:17).

Además de considerar que la lengua configura el pensamiento Aitchison repara en que la utilización apropiada del lenguaje se aprende en el contexto social, razón por la cual la psicolingüística presta atención tanto al contexto social como a la estructura del lenguaje (1992:18).

Por otra parte si la psicolingüística como disciplina, que une psicología y lingüística, se propone estudiar las estructuras y los procesos que subyacen a la capacidad humana de hablar (Aitchison 1992:13), habrá que rastrear si lo que ella aporta muestra oposición con lo planteado por Leroi-Gourhan o Corbí.

Las relaciones entre el conocimiento y el uso del lenguaje estudiadas desde el enfoque de los lingüistas parece que se centran en el conocimiento del lenguaje, bien focalizándose en el uso del lenguaje, estudiando la comprensión de oraciones o la producción de oraciones, bien estudiando el conocimiento sobre el lenguaje, centrándose en el almacenamiento de conocimientos lingüísticos. Los lingüistas no se focalizan en la forma cómo se utiliza el conocimiento que aporta el lenguaje. En cambio los psicolingüistas buscan averiguar hasta qué punto es correcto suponer que las gramáticas que proponen los lingüistas reflejan en realidad el conocimiento interiorizado de una lengua, y cómo se usa ese conocimiento en la codificación y descodificación de enunciados

El lingüista parte del supuesto que toda persona que conoce una lengua ha de tener la gramática de esa lengua interiorizada en su mente. Entendiéndose por gramática tanto la representación interna del lenguaje en la mente del hablante, como el modelo o impresiones del lingüista sobre esa representación, considerando que el conocimiento total que tiene un individuo de su lengua incluye tanto el conocimiento de la sintaxis como de la fonología y la semántica. Aitchison (1992:16) lo esquematiza así:



Numerosos experimentos conducen a la conclusión que los oyentes imponen una estructura a lo que escuchan, aún en ausencia de evidencia física. Y de ellos Chomsky concluye que el lenguaje está organizado en dos niveles: el nivel superficial, en el que



las palabras se encuentran en el lugar en el que aparecen en la frase, y un nivel profundo, en el cual las palabras se hallan situadas en el lugar que les corresponde en la estructura de huecos. Siendo la estructura de huecos de las frases una forma de explicar la construcción de las oraciones, como si estas estuvieran formadas por huecos que el hablante va rellenando con unidades estructurales. Así llega a afirmar que al nivel superficial de la sintaxis le subyace otro nivel más profundo.

Para Aitchison el lenguaje es un fenómeno dependiente de la estructura y que las operaciones dependientes de la estructura parecen ser bastante complejas. La comprensión de oraciones incluye tanto procesos de inferencia sesgada o expectativas, como procedimientos más sistemáticos.

Las inferencias sesgadas o expectativas que genera el oyente provienen del hecho de que según Bever los oyentes encaran la tarea de comprender oraciones partiendo de cuatro supuestos básicos, lo que se convierten en atajos que permiten sacar conclusiones rápidas acerca de lo que está escuchando. Los supuestos son (Aitchison, 1992:269-275):

1. Cada oración consta de uno o más constituyentes o unidades oracionales, cada uno de los cuales suele comprender un sintagma nominal seguido de un verbo que a su vez puede ir seguido de otro sintagma nominal. Por lo que la estrategia operativa es dividir cada oración en constituyentes, a base de buscar secuencias SN-V-(SN) [sintagma nominal-verbo- sintagma nominal] que son los constituyentes canónicos.
2. En una secuencia sintagma nominal-verbo-sintagma nominal, el primer nombre suele ser el actor, y el segundo el objeto. Por lo que los enunciados N-V-N manifiestan el orden actor-acción-objeto.
3. Cuando una oración compleja se compone de una cláusula principal y una o más cláusulas subordinadas, la cláusula principal suele ir al principio
4. Las oraciones suelen tener sentido

Hay un procesamiento por parte del oyente, que le conduce a tener expectativas sobre la estructura global del enunciado (sintaxis), al que se le une un análisis de palabras para dar sentido a la oración. Se sabe que los oyentes acceden de forma inconsciente a los múltiples significados de las palabras ambiguas, lo que es indicativo de un procesamiento independiente. Y algo similar podría ocurrir en el caso de las sintaxis. Se da pues una cierta independencia entre el componente léxico y el sintáctico.

Pero hay que constatar el hecho de que la mente humana es una máquina enormemente poderosa, capaz de ejecutar múltiples procesos en paralelo.

El proceso de producción del lenguaje es una conducta ensayada que se ejecuta con rapidez, por lo que el hablante no tiene tiempo para comprobar los detalles. La hipótesis es que cuando un hablante planifica un enunciado construye mentalmente árboles sintácticos en torno a ciertas palabras clave. Ello indica que la «idea de una palabra» no es un «concepto» intangible y aislado, sino un elemento léxico que lleva aparejadas una serie de características que incluyen un significado determinado, una etiqueta de categoría nominal o verbal, e información sobre las configuraciones sintácticas en las que aparece. Así los elementos seleccionados en la planificación general han de ser convenientemente integrados y para ello las fijeza léxicas han de ser insertadas en los huecos que le corresponden. Después hay que añadir terminaciones de las palabras en el lugar que les corresponde, p.e. los *bebes* ingleses en lugar de los *bebess* ingles.

Parece que los hablantes tienen un metrónomo interno, un ritmo biológico que les sirve para integrar y organizar sus emisiones verbales y que este metrónomo utiliza la sílaba como unidad clásica de organización. Las sílabas a su vez están organizadas en pies o unidades que se concentran en torno a una sílaba fuerte o tónica. Los pies a su vez se agrupan para formar grupos tonales. Forman una organización jerárquica de unidades rítmicas: es decir los grupos tonales se componen de pies y los pies en sílabas (Aitchison, 1992:335-336).

De la misma manera que el oyente ejecuta una serie de atajos que permiten sacar conclusiones rápidas acerca de lo que está escuchando, seguramente también se utilicen algunas estrategias en la producción. Es como si el hablante empleara un mecanismo de inspección.

En la etapa de planificación general se seleccionan las palabras y se construye el marco sintáctico y el perfil de entonación del grupo tonal en su totalidad. En la etapa de planificación de detalle las palabras y sus terminaciones se insertan en el marco de la oración siguiendo la secuencia de pies de que se compone la misma. Activándose la palabra acentuada de cada pie. Por último se completan las sílabas no acentuadas.

El hablante ejecuta una serie de tareas complejas que se solapan entre sí. Desde la psicolingüística se afirma, que de manera distinta a los otros animales, el cerebro humano es más pesado, tiene mayor superficie y más pliegues en el córtex y la materia gris rodea al núcleo interno de fibras nerviosas. En relación con el chimpancé el cerebro

humano superficialmente presenta semejanzas con el de éste: ambos están divididos en la parte inferior llamada tronco del encéfalo y la parte superior llamado encéfalo. El encéfalo se divide en dos mitades, los hemisferios, que están unidas entre sí por varios puentes. El hemisferio izquierdo controla la parte derecha, y el derecho la izquierda y aunque la localización precisa de las áreas del lenguaje, sigue siendo objeto de vivas polémicas, parece que el hemisferio izquierdo controla el habla en la mayor parte de individuos humanos.

No parece que haya relación entre el lenguaje y la inteligencia. La noción de inteligencia abarca un complejo entramado de habilidades de diversa índole. Se puede afirmar que la inteligencia espacio-temporal, aquella relacionada con juicios sobre el espacio y el tiempo, es independiente del lenguaje.

La conclusión a la que llega Aitchison es que los pulmones, dientes, labios, cuerdas vocales han evolucionado facilitando la articulación del habla, afirmación que concuerda con lo defendido por Leroi-Gourhan. Y el cerebro humano parece hallarse pre-programado para el lenguaje. Está claro que hay una sintonización del cerebro humano y el lenguaje de un modo que no ocurre en las otras especies animales (1992:82).

Además añade Aitchison sobre la producción del lenguaje que se dan tres procesos simultáneamente: se emiten sonidos, se activan sintagmas en un formato de codificación fonético, se planifica el resto del enunciado. Se sabe que al hablar el hablante anticipa inconscientemente las vocales que siguen a las consonantes, además en la ejecución de cada sonido se recibe influencias del que les siguen. Además la secuenciación correcta del habla está basada en un principio rítmico subyacente (1992:90).

De todo lo anterior hay que concluir que la especie humana se halla físicamente adaptada al lenguaje en un sentido en el que las restantes especies animales no lo están. Los órganos vocales, los pulmones y el cerebro humanos están ‘presintonizados’ para responder a la complejidad del lenguaje del mismo modo como los monos están presintonizados para trepar a los árboles (1992:91).

Para saber si el lenguaje es una conducta biológicamente programada la psicolingüística propone contrastar si cumple con las seis características que se ha establecido que deben cumplir, comprobándose que el lenguaje las comparte. Son estas:

1. La conducta surge antes de que sea necesaria o «ley de maduración anticipatoria». Si no hubiera un mecanismo innato, el lenguaje no surgiría hasta

que se necesitara, lo cual ocurriría en distintas edades, y resulta que la variabilidad de la edad en la que domina el lenguaje es muy reducido.

2. Su aparición no es consecuencia de una decisión voluntaria. Adquirir una lengua no requiere decisiones previas como fijarse metas o realizar mucho ejercitamiento.
3. Su aparición no viene determinada por sucesos externos (aunque el entorno ha de ser lo bastante «rico» para que la conducta en cuestión se desarrolle adecuadamente). Es el reloj biológico el que da la hora en el momento previsto, que parece depender del desarrollo del cerebro. Lo que se necesita es un ambiente lingüístico rico para un buen desarrollo del uso de la lengua.
4. La instrucción explícita y la práctica intensiva tienen escasos efectos, en el caso del lenguaje la enseñanza explícita no produce fruto alguno: los niños no aprenden el lenguaje a base de repetir e imitar, sino que parece que los niños se hallan preparados para desarrollar una gramática por sí mismos, siempre y cuando cuenten con suficientes datos lingüísticos. El ajuste del lenguaje a las circunstancias es un aspecto más de la capacidad humana del lenguaje. No hay ningún rastro de evidencia que apoye la idea de que el avance hacia las reglas de la gramática adulta se deba simplemente a la práctica de la imitación explícita de las frases de los adultos.[ Ervin, 1964 p.172 citado Aitchison,1992:103]
5. Hay una secuencia regular de «hitos» en el curso del desarrollo de la conducta, hitos que aparecen correlacionados con la edad y con otros aspectos del desarrollo. Todos los niños parecen pasar por las mismas etapas más o menos fijas<sup>85</sup>. En los niños normales las etapas del desarrollo lingüístico presenta una relación más o menos directa con estadios del desarrollo físico.

---

<sup>85</sup> Las etapas son las siguientes y su orden de adquisición es extraordinariamente similar en todos los niños de lengua inglesa.: a/llanto (se trata de una comunicación instintiva que más se parece a un sistema animal de llamada que a un auténtico lenguaje, pero no debe considerarse en sí mismo como parte del desarrollo del lenguaje); b/ el arrullo que se inicia a las 6 semanas. Es una forma de expresión universal que puede ser considerado el equivalente vocal de la acción de agitar brazos y piernas; c/ el balbuceo a los 6 meses en el que el bebé emite consonantes y vocales unidas. Resulta un ejercicio universal de boca y lengua; d/pautas de entonación a los 8 meses. Los bebés parecen estar presintonizados con el ritmo y los sonidos del habla, y ese proceso tiene lugar ya antes de nacer. Son capaces de distinguir los sonidos desde edad muy temprana; e/ emisión de una palabra al año; f/ emisión de 2 palabras a los 18 meses. Absorben lenguaje como una esponja aumentando rápidamente su vocabulario; g/flexiones de palabras a los 2 años h/ interrogativas y negativas a los 2 ¼ años; i/construcciones complejas a los 5 años; j/ lenguaje desarrollado a los 10 años. (Aitchison, 1992:104).

6. Puede haber un «período crítico» para la adquisición de dicha conducta. Los humanos disponemos de un estrecho «periodo crítico» establecido por la naturaleza para la adquisición del lenguaje que iría desde el nacimiento hasta la adolescencia, es pues una etapa extensa por lo que se puede afirmar que parece poco probable que haya un periodo crítico rígido para la adquisición del lenguaje, aunque la experiencia temprana con el lenguaje es un factor favorecedor, ya que los cerebros jóvenes tienen mayor plasticidad (Aitchison 1992:104-120).

Aitchison concluye que la naturaleza pone en marcha la conducta y establece su marco de desarrollo, aunque es necesario disponer de una experiencia adecuada para que la conducta alcance todo su potencial. La línea divisoria entre conducta natural y conducta aprendida no es tan nítida como se suponía. Así se puede considerar el lenguaje como una conducta natural, aunque tiene que ser guiada por la experiencia para que se desarrolle convenientemente.

Hemos visto que la psicolingüística se orienta a estudiar las estructuras y los procesos que subyacen a la capacidad humana de hablar tanto en la construcción como en la comprensión del lenguaje, teniendo en cuenta la psicología y la lingüística, centrada esta en la gramática y en la sintaxis. Nos parece desde este corto acercamiento a la psicolingüística, que al no interesarse por la relación entre lenguaje y el sistema de sobrevivencia, no puede generar aportaciones a la perspectiva desde la que trabajamos. A pesar de ello cabe notar que Aitchison llega a la conclusión que los pulmones, dientes, labios, cuerdas vocales han evolucionado facilitando la articulación del habla, afirmación que concuerda con lo defendido por Leroi-Gourhan y que resaltaría ser el carácter específicamente humano del habla. También apoyaría esta hipótesis otra conclusión de esta psicolingüista en torno a que el cerebro humano parece hallarse pre-programado para el lenguaje, quedándole claro que hay una sintonización del cerebro humano y el lenguaje de un modo que no ocurre en las otras especies animales. Y en este mismo sentido añade que la especie humana se halla físicamente adaptada al lenguaje, en un sentido en el que las restantes especies animales no lo están, de manera que los órganos vocales, los pulmones y el cerebro humanos están ‘presintonizados’ para responder a la complejidad del lenguaje, del mismo modo como los monos están presintonizados para trepar a los árboles

Y finalmente aunque como afirma Aitchison la línea que separa conducta natural de conducta aprendida no es nítida, acordamos con ella que el lenguaje se puede considerar como una conducta natural humana biológicamente programada, aunque tiene que ser guiada por la experiencia.

### **2.3.3 El habla genera un acceso bifurcado o doble a la realidad**

Hemos dicho que nuestro mundo está configurado por la lengua surgido de la recodificación a lenguaje comunicativo de la estimulación que suponen las realidades para los vivientes. Este proceso posibilitado por el habla, también hemos dicho que genera distancia entre el significado que tienen para nosotros las cosas y las cosas mismas. Hablando más llanamente podríamos decir que ese distanciamiento entre el mundo de la significación para mí y el mundo de las cosas está operativo continuamente en nosotros y es lo que nos permite que podamos modificar, reorientar, renovar la manera de acercarnos a la realidad. Si ella fuera tal como la vemos, esta posibilidad de nueva visión no podría darse<sup>86</sup>.

De manera permanente nos enfrentamos siempre a una distancia entre lo que significan para nosotros las realidades y lo que ellas son. Su significación se ha construido a partir de la estimulación, es decir, desde la relación de necesidad que todo viviente forzosamente establece con el medio y con los otros vivientes, orientada ineludiblemente a mantener la vida. Pero a la vez que se muestra nuestra codificación, está presente la realidad de las cosas acompañándola pues es su trasfondo sobre el que hemos construido nuestro mundo, ya que nuestra modelación se realiza sobre algo. Nuestra construcción va a ser siempre a nuestra medida, y su trasfondo nunca va a quedar atrapado en ella. Eso quiere decir que ninguna de nuestras categorías puede serle aplicable de la misma manera que lo son en nuestra construcción. Aunque nuestra estimulación (nuestro mundo) está en ese trasfondo (nada puede ser fuera de él), podemos decir que ese trasfondo es independiente de cualquier configuración que se le superponga. Por ello es que podemos renovar, reconfigurar y también escapar de nuestra realidad configurada desde la estimulación (C\_EA1:39-41).

---

<sup>86</sup>No habría sido posible pasar de ser cazadores-recolectores con su mundo y su cultura a agricultores con su interpretación y valoración del mundo correspondiente. No sería posible la creatividad pues implica novedad respecto a lo anterior.

Es una idea central en Corbí que la lengua genera un doble acceso a la realidad uno relativo y otro absoluto. Denomina dimensión relativa de la realidad al acceso en función de nuestras necesidades, relativo a ellas; y llama dimensión absoluta de la realidad al acceso desligado de la necesidad y su mundo (C\_HEL: 22).

Remarca enfáticamente en toda su obra que la realidad bifurcada es solo fruto del habla y como tal es el condicionante específico de lo humano. Nuestra condición de *homo sapiens* pasa por operar con esa realidad bifurcada formada por nuestra configuración y también por el trasfondo sobre el que se dibuja.

El trasfondo aparece acompañando lo objetivado por el habla pero él mismo no es objetivable porque es aquello que soporta la objetivación reconfigurada a partir de la estimulación pero que no está limitado por la relación de sujeto-objeto.

Esto es lo específico de la especie humana, es su cualidad específica mientras que los otros animales están atrapados en la configuración genética (C\_RsCH: 61).

Toda reconfiguración de *nuestro mundo*, toda nueva visión de nuestra realidad pasa por distanciarse de la configuración en la que estamos inmersos. Tanta más novedad habrá cuanto más podamos desligarnos de la construcción en la que residimos, y ello pasa por su silenciamiento.

Es habitual interpretar el hecho de la creatividad viéndola solo como una posibilidad de nuestras capacidades mentales, de nuestra inteligencia, desatendiendo el hecho de que si somos creativos es porque la realidad tal como la vemos es dúctil. Y lo es porque tenemos un doble acceso a ella. El hecho de que sea dúctil nos está indicando que la recodificación de la estimulación (nuestra realidad) es modificable, y si es modificable es porque *nuestro mundo* solo es lo que es significativo para nosotros vivientes necesitados en función de nuestra manera de sobrevivir y no es una descripción del mundo tal como es (C\_RsCH: 81).

#### **2.3.4 La naturaleza humana es una no naturaleza**

Como afirma la lingüística el habla consigue transferir el significado de las cosas al soporte acústico, y la palabra, que es la unión del significado y el significante acústico, refiriéndose a las cosas, confiere al mundo de los humanos una estructura ternaria: el sujeto de necesidad, la lengua como intermediaria, y el medio.

Los significados del medio no nos vienen dados con el entorno mismo, si no que los construimos a través de la lengua con la que modelamos lo que nos rodea. Unos significados que asimilamos a través de la socialización. Con la lengua también nos modelamos a nosotros, nos construimos una naturaleza de acuerdo con una manera de sobrevivir, que no es más que una interpretación y valoración del medio y de nosotros mismos unido a unas formas de actuar en él. Estas modelaciones las realizamos aprendiendo a hablar en grupo. Así es que nuestra naturaleza humana es una modelación a través de la lengua, por lo que podríamos decir que propiamente nuestra naturaleza humana es una no-naturaleza, y ello constituye una cualidad específicamente humana (C\_EA1:23-24).

Para apoyar esta argumentación tenemos la historia de nuestra especie que nos muestra que los humanos no tenemos fijada la manera de actuar en el medio, ni tenemos un medio fijado, hemos pasado de cazadores-recolectores con su mundo pertinente a agricultores con su realidad, y de ahí a industriales, y ahora a sociedades de conocimiento con su mundo correspondiente. El hecho de no tener un mundo fijado implica que su valor estimulativo tiene capacidad de variar, por tanto tampoco está fijado. Nuestra forma de organizar la vida en grupo es flexible, también lo es la relación sexual y la forma de criar a la prole. Tampoco nuestra forma de actuar en el medio está fijada como ocurre al resto de animales. Esto conduce a comprender que no tenemos una naturaleza fijada lo cual gracias al habla no se convierte en un inconveniente sino en una ventaja porque el habla va a permitir completar nuestra no-fijación de manera adaptada a las condiciones ambientales que se den. Además la experiencia del doble acceso a la realidad generado por el habla nos certifica que la toda concepción de naturaleza humana no es como es la realidad, es solo una interpretación para sobrevivir. Por todo ello Corbí afirma que «Tener una *naturaleza no-naturaleza* y tener una *doble experiencia de la realidad*, que son dos aspectos de la misma innovación de la vida, es nuestra *cualidad específica*. Eso es lo que nos diferencia de las restantes especies animales» (C\_HEL:34). Y es fruto del habla.

### **2.3.5 El doble acceso a la realidad que proporciona el habla dota a la especie humana de la flexibilidad para cambiar cuando convenga**

Toda esta reflexión conduce a Corbí a decir «El concepto de realidad que poseemos forma parte de una trama de significados que, como totalidad, se refiere a una



experiencia objetiva. No podemos llevar más allá de esa trama nuestro concepto de realidad. También ese concepto forma parte del conjunto de conceptos con que ordenamos y comprendemos la totalidad de nuestra experiencia, es decir, la correlación sujeto-objeto. Ni siquiera el concepto de realidad es capaz de salirse de la correlación y contestar a la pregunta sobre la realidad del mundo y de nosotros mismos. No poseemos un concepto de realidad que no forme parte de una concreta trama de significados» (C\_T:177).<sup>87</sup>

Pero a pesar de nuestro enclaustramiento en la relación sujeto-objeto, y aun estando condicionados por la objetivación propia de vivientes hablantes, los humanos por la bifurcación que el habla genera, en la objetivación misma, aparece una posibilidad diferente de acceso a la significatividad de la realidad configurada. Es decir la realidad puede tener otra significación que la que le damos en un contexto determinado. Nuestro mundo aun siendo una recodificación de la estimulación muestra el trasfondo que lo soporta. El habla nos permite acceder a la realidad ya no por su funcionalidad respecto a la estimulación sino en su aspecto no estimulativo. Prueba de ello es el arte, la religión, la espiritualidad, la filosofía, incluso la ciencia (C\_T:178).

Esta segunda manera de acercarse a las realidades que resuena en el trasfondo de la recodificación de la estimulación no tendrá más remedio que expresarse mediante los significados de la lengua, que se apoyan, necesariamente, en las significatividades de las cosas naturales. Este acceso al trasfondo en el que se dibujan las objetivaciones deja de lado lo estimulativo dirigido a resolver las necesidades de los vivientes, lo cual permite un acceso a la realidad libre de su relación con la necesidad, se podría decir, un acceso a aquello independiente de las objetivaciones que todo animal realiza pero muestran (C\_T:115).

De ese acceso puede aparecer un tipo peculiar de discurso axiológico, haciendo referencia a aquello que en las realidades no está en relación de funcionalidad con los sujetos, aquello imposible de objetivar. Sería el discurso poético, el religioso, el místico, el filosófico entre otros.

---

<sup>87</sup> Para apoyar su afirmación Corbí cita a Wittenberg, «Nuestros conceptos de realidad pertenecen de hecho siempre a determinadas totalidades de significados, y las afirmaciones de realidad con sentido que pronunciamos hacen referencia implícitamente, si no es explícitamente, a esa determinada totalidad. Esas totalidades (es decir, las correspondientes tramas de significado relacionadas con la experiencia) funcionan como ámbitos de significado» (Wittenberg, *Vom Denken in Begriffen, Mathematik als Experiment des Reinen Denkens* 1957:339 en C\_T: 177).

A eso que uno accede de manera no estimulativa, es decir gratuita y por tanto no funcional, ese trasfondo inobjetivable no debe interpretarse como de un orden más profundo, superior, trascendente, metafísico que pueda usarse, por confrontación, para validar o invalidar la realidad funcional. Es una noticia no relativa a la construcción del sujeto, es gratuita, absoluta en el mismo seno de las objetivaciones y solo ahí. Por lo tanto al ser un ámbito que es el silencio de toda objetivación no puede confrontarse a ella. El distanciamiento de todas las objetivaciones va a parar al trasfondo de todas ellas, lo que supone situarse en la unidad con todo que se traduce en interés y amor.

La realidad funcional como recodificación de la estimulación funcional, es objetivada en interdependencia con el trasfondo. El trasfondo desaparece si no es en interdependencia con las objetivaciones, no se encuentra fuera o más allá de la correlación sujeto-objeto pues hay que tener presente que aparece por la lengua misma (C\_RsCH:188-189).

Todos los fenómenos axiológicos humanos tienen raíz y función biológica de supervivencia tanto los ligados a la estimulación como los que están relacionados con el trasfondo de la realidad. El denominado trasfondo, lo absoluto (en el sentido de no ser relativo) gracias a su gratuidad dota a los humanos de flexibilidad. Si la dimensión absoluta no se la comprende como totalmente gratuita no podría dotar a los individuos de su cualidad específica: la flexibilidad. Por tanto el doble acceso a la realidad: el relativo a la estimulación y el que entra en el ámbito no relativo a nada ni a nadie (es en ese sentido que se le puede llamar absoluto), es a la vez funcional para el viviente y absolutamente gratuito porque si no tuviera este carácter no resultaría funcional. Quien pretenda convertir el acceso gratuito en funcional quiebra la flexibilidad propia de nuestra especie. El acceso relacionado con el trasfondo supone para un ser necesitado como el humano, una abertura inesperada de adentrarse en lo gratuito (C\_EA4:34-36).

### **2.3.6 La dimensión gratuita de nuestro acceso a la realidad, el que no es relativo a la estimulación, es un dato antropológico**

Más adelante destinamos todo un capítulo a abordar la dimensión gratuita, pero parece conveniente tratar ahora la noción corbiana de que el acceso no estructurado por la estimulación al trasfondo en las objetividades que conduce a una visión gratuita de lo

real, es decir no referenciada a la necesidad, es un dato antropológico cuyo origen se encuentra en la lengua (C\_RsCH:171).

Ese acceso gratuito a la realidad se presenta en los humanos de una manera inesperable para un animal necesitado al no estar referenciado al sujeto ni a su mundo lingüístico. Ese acceso que es connatural a nuestra naturaleza ha sido percibido desde que apareció el viviente hablante. Esa noticia que sobrepasa la cotidianidad se la ha interpretado de diversas maneras a lo largo de la historia de la humanidad, ahora podemos afrontarla sin necesidad de interpretarla desde creencias religiosas, ni presupuestos filosóficos, podemos verla como un dato de conocimiento de lo real (C\_EA1:25,29,33,44).

Sabemos que esa posibilidad de conocimiento tiene la función de otorgarnos flexibilidad que se traduce en la capacidad de cambiar modos de vida incluso radicalmente, en la posibilidad de generar arte, ciencia, espiritualidad, religiones, etc. Si su función es mantenernos adaptables a los cambios habrá que concluir que es fundamental para la especie no olvidar esta capacidad. Hoy, además, como vivimos de creación en ciencia, tecnología, productos y servicios, esta flexibilidad nos resulta más necesaria que nunca pues es base para la creatividad. El acceso gratuito a la realidad cuanto más lo es, más consecuencias tendrá para la creatividad, pero basta con ponerlo al servicio de la creatividad para que sus repercusiones en ella se reduzcan. Para que cumpla su función tiene que mantenerse en su total y completa gratuidad, por lo que quien la quiera convertir en útil la aniquila (C\_EA1:26-27).

Este acceso gratuito a la realidad debe ser tenido en cuenta no solo a nivel individual sino principalmente a nivel colectivo. La supervivencia del planeta y de nuestra especie en él depende de que colectivamente cultivemos una aproximación a la realidad no ligada a la estimulación ya que nos aleja de la depredación inconsiderada. Hoy es posible plantear su cultivo de manera desligada de la religión, de creencias, de dioses, podemos comprender todas las formas religiosas y espirituales como formas de cultivo de esa dimensión gratuita modeladas por las distintas maneras de sobrevivencia. Hoy no necesitamos atribuirle una fuente externa porque su raíz la encontramos en la estructura del ser humano (C\_EA2:45,229; C\_RsCH:28).

La noticia sobre el trasfondo, el acceso gratuito a la realidad, se presenta como una invitación a adentrarse en ella. Este es un hecho que se confirma a lo largo de la historia en religión, arte, espiritualidad. Pero la novedad de la situación actual es que si la noticia del trasfondo no es un hecho colectivo sino que se toma como opción

individual, a los proyectos axiológicos de cohesión y motivación colectiva les faltará cualidad humana, porque la cualidad humana es vivir el doble acceso a la realidad sabiendo clara u oscuramente que la modelación y fuente es ese trasfondo que no admite ni delimitaciones ni objetivaciones (C\_EA1:29-30; C\_RsCH86; EA5:29).

Como resumen de estas consideraciones reafirmamos que el trasfondo gratuito de las objetivaciones no es ni una creencia ni un supuesto, si no un dato antropológico. Reconocerlo como tal dato tendrá muchas consecuencias para la construcción de proyectos axiológicos colectivos adecuados a las sociedades de conocimiento y a las sociedades en tránsito.

### **2.3.7 Epistemología mítica, epistemología no mítica**

Hemos planteado que el habla permite trasladar el significado que las realidades tienen para los individuos en unas condiciones determinadas de vida a un soporte acústico. Hemos dicho que en este hecho se da una doble semiotización o proceso comunicativo. La primera manipulación ocurre en la interpretación y valoración del mundo extralingüístico ya que éste es siempre correlato a cómo un viviente necesita verlo para que asegure su supervivencia en unas condiciones de vida determinadas. Su valiosidad estará dependiendo de adecuarse a la supervivencia. Lo que vale o no vale para un individuo se estructura correlativamente al conjunto de operaciones o comportamientos que en cada cultura conducen a sobrevivir como individuo y como grupo. Según las cadenas de comportamientos, los objetos naturales se encadenaran entre sí por el canon de su valiosidad. Así el mundo se vuelve significativo.

El segundo proceso de semiotización del mundo extralingüístico ocurre al pasar su significación al ámbito de lo lingüístico obligándole a adoptar la formalidad y estructura de lo lingüístico en base a contrastes y similitudes.

Si esto ocurre así, no es posible mantener que la referencia de la lengua a lo extralingüístico corresponde a su descripción. Lo que se puede decir es que hay una conexión entre cargas valorativas de las unidades semánticas y la satisfacción de las necesidades del viviente humano (C\_T:101).

Se podría afirmar que así como en el resto de animales la programación genética cumple la función de modelar la realidad a la medida de cada especie, en nuestra especie esta función la lleva a cabo el habla. En ambos casos el mundo que se genera es

correlato a lo que necesita la especie para sobrevivir. Las diversas modelaciones son para adecuar la inmensidad en la que se dibujan las objetivaciones, a la medida de la necesidad de cada especie. Al respecto afirma Wittgenstein en *Sobre la Certeza* aplicándolo a las investigaciones científicas pero que a nosotros nos parece extensible a toda manera de interpretar la realidad, dice «No es posible hacer experimentos si no hay algo de lo que no se duda. (337). Es decir, las preguntas que hacemos y nuestras dudas descansan sobre el hecho de que algunas proposiciones están fuera de duda, son —por decirlo de algún modo— los ejes sobre los que giran aquéllas. ( 341) Mi vida se basa en darme por satisfecho con algunas cosas (344)».

A la actitud de tomar como descripción de la realidad extralingüística lo que expresan las palabras Corbí la ha denominado epistemología mítica. Le da este nombre porque considera que corresponde con la actitud con que las sociedades preindustriales afrontaron los mitos. Una actitud que se veía reforzada por el hecho de que se tomaban los mitos y los símbolos como dados por los dioses, los ancestros para que de esa forma quedara fijada la interpretación y valoración de la realidad de manera que una vez que se comprobaba que servían para ordenar la sobrevivencia del grupo, a nadie se le ocurriera modificarlos. Así se completaba la indeterminación genética en sociedades preindustriales<sup>88</sup>. Afirma el antropólogo James Clifford que los argumentos basados en esencias y realidades aborígenes son medios para crear estancamiento.<sup>89</sup>

La actitud contrapuesta a la epistemología mítica es la no mítica, es decir aquella que sostiene que las palabras, por extensión los mitos, las ciencias, no describen la realidad sino que la modelan a partir de unas condiciones determinadas y para unas finalidades.

Una vez que se ha tomado conciencia del carácter modelador de la lengua, mantener la epistemología mítica se vuelve inviable. Esto tiene repercusiones muy

---

<sup>88</sup> El mito configura la realidad, individualizando sus elementos, dando su interpretación, su valoración y su ser sin necesitar explicar o justificar lo que dice. Lo que construye es valor, estimulación sensitiva, organización, sistema de actuación; su realidad es como lo dice el mito, porque diciéndolo les da el ser. El mito da una naturaleza a los humanos, a su forma de vivir, organizarse, actuar y al medio en que viven, cosas todas que antes del mito no tenían. Lo que establece el mito no necesita justificación racional, basta con la validación indiscutible que les confiere el mito.

El mito da una naturaleza a los humanos, a su forma de vivir, organizarse, actuar y al medio en que viven, cosas todas que antes del mito no tenían. Los mitos, narrando y haciendo rituales, dotan a los seres de la naturaleza que tienen. La naturaleza de las cosas que constituyen los mitos es indudable, no se pueden cuestionar, nadie la cuestiona, porque no tiene sentido cuestionar la propia naturaleza, el propio ser. De esta manera los mitos fundamentan las estructuras rígidamente estáticas de esas sociedades y su rigurosa epistemología mítica. (C\_EA3:233-234).

<sup>89</sup> Clifford, James *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. En Jerome Bruner *Actos de significado Más allá de la revolución cognitiva* pg 41

graves para la concepción de la religión<sup>90</sup>, de la espiritualidad, de los proyectos colectivos axiológicos, la ética, etc.

Además cuando las tecnociencias se convierten en modo de sobrevivencia, y su rápido crecimiento crea transformaciones continuas en los modos de vida, se impide el continuar interpretando nuestra relación con el medio mediante modelaciones generadas a partir de la epistemología mítica que es estática.

Además el hecho de que el doble acceso a la realidad que despliega el habla sea un dato, se vea como constitutivo de la naturaleza del animal hablante, lo que a su vez conduce a comprender que toda formulación corresponde a una objetivación sobre un trasfondo que no es delimitable ni acotable, de esto se sigue que todo lo que afirman los mitos, saberes, ciencias, es una modelación de lo real acorde a un tipo de sobrevivencia, siguiendo en la misma línea de los restantes animales. Los mitos, saberes, ciencias, no son descripción no de lo que pertenece a la dimensión relativa ni a lo que atañe a la dimensión absoluta<sup>91</sup>.

Esto supone una grave transformación de la epistemología en la que los humanos hemos vivido desde siempre, también para lo valioso colectivo que ya no se va a esperar que nos lo dicten los dioses, ni los antepasados, ni la naturaleza misma de las cosas. Desde la epistemología no mítica lo valioso colectivo en sociedades de conocimiento solo se puede abordar como algo a construir. Es un cambio que se ha ido

---

<sup>90</sup> En esta dirección encontramos la afirmación del sociólogo Steve Bruce «The sociological way out of this tautology is to recognize that belief systems are social products that are socially created, maintained, and transmitted and that their plausibility and persuasiveness depend on socialstructural features». (Bruce 2011:25).

<sup>91</sup> Nos parece especialmente relevante la aclaración sobre el conocimiento científico como una modelación en plano de igualdad con cualquier otra expresión en torno a la realidad. Sobre ello José Ángel Valente dice: « Supongo que habrán sido las inmensas posibilidades de aplicación práctica del conocimiento científico lo que provocó la fe antañona en la ciencia como única versión fidedigna de la realidad. Pero la ciencia ha abandonado hoy la rígida faz de dogma omnipotente que podría ofrecer a los hombres del siglo XIX. No sería lícito o, en cierto sentido, no sería científico hablar de la verdad científica como revelación incommovible y, menos, exclusiva de la experiencia, puesto que la ciencia misma opera de modo fundamental sobre lo que considera hipótesis provisionales.

[...]

Lo dado, lo experimentado, la experiencia, puede conocerse de modo analítico, estudiando su carácter y origen e incluyéndolo en un mecanismo total cuyas leyes cumple o permite establecer (conocimiento científico). Lo que el científico trata de fijar en la experiencia es lo que hay en ella de repetible, lo que puede capacitarle para reproducir una cadena determinada de experiencias a fin de obtener un determinado tipo de efectos previsibles. [...]No quisiera, por supuesto, reducir el conocimiento científico a los puros mecanismos de la experimentación [...] los hombres de ciencia han ido advirtiendo hasta qué punto era un mito la imagen que de sí mismos tenían como ‘observadores imparciales’ que recogen hechos ‘objetivos’, pues toda experimentación brota de una intuición previa de lo que la realidad acaso pueda ser» (1994:19-25).

creando poco a poco y que se ha hecho patente a las sociedades en tránsito y a las sociedades de conocimiento.<sup>92</sup>

Incluso la misma evolución epistemológica es una adaptación del pensamiento y sentir a nuevas maneras de vivir. Supone evidentemente también una adaptación biológica.

## 2.4 Conclusión

La lengua consigue transportar la estimulación de las cosas para los humanos en un contexto dado a un soporte acústico, los fonemas, dando lugar al significado. La manifestación sensitiva del mundo para el humano se *transcodifica* en significado conectado a un soporte acústico, así los significados lingüísticos son reformalizaciones comunicativas de la fuerza estimulativa de las realidades. Podemos pues afirmar que la relación entre fonema y cosa en la lengua natural es la de mostrar significatividad, es decir la de transmitir la estimulación que ejercen las cosas.

Todo en la lengua natural es una estructura de la fuerza estimulativa del medio. Por tanto las realidades del mundo de un sujeto hablante y todo el conjunto estarán irremediabilmente enclaustradas en la relación del sujeto con el medio. La realidad para un humano será aquello que tiene significado en relación con la sobrevivencia. Así es que no hay posibilidad de un acceso directo a la realidad como tampoco es posible un acceso a algo que trascienda al círculo de relación del viviente con su medio en el que está enclaustrado. No es posible confrontar nuestra visión del mundo con ningún dato sobre la realidad adquirido de la manera que sea, como por ejemplo a través de la ciencia o de la religión, pues ambas aproximaciones a la realidad están recluidas en la correlación del viviente con el medio

El lenguaje pone en interrelación el significado (que hemos dicho que era una estructura de la estimulación) y la expresión. Por efecto del traslado del significado o estimulación al soporte acústico se crea la conciencia explícita o larvada de que las realidades no son la significatividad que tienen para el sujeto. Hay una distancia entre la

---

<sup>92</sup> Para el psicólogo Jerome Bruner «... el pluralismo de la vida moderna [...] y los rápidos cambios que impone crean conflictos que afectan a los compromisos, conflictos que afectan a los valores y, por consiguiente, conflictos que tienen que ver con la «validez» de distintos postulados relativos a nuestro conocimiento de los valores. Sencillamente no sabemos cómo predecir el «futuro del compromiso» en estas circunstancias. Pero resulta un poco chistoso suponer que, en las actuales condiciones mundiales, insistir con obstinación en la noción de valor absoluto vaya a hacer que las incertidumbres desaparezcan. Lo único que cabe esperar es un pluralismo viable» (1991:43).

fuerza estimulativa de las cosas (que depende de la cultura) y las cosas. Además los fonemas como transmiten significatividades referidas a cosas, pueden referirse a las cosas sin que estén presentes, es decir pueden cumplir la función de designación. Esa designación genera distancia entre el significado lingüístico y la realidad a la que se refiere, es pues una operación de objetivación .

La significatividad de las cosas para comunicarse debe ser reformatizada, es decir debe tomar la formalidad de contrastes y similitudes de la semiótica y la propia de la expresión. Con esta operación la expresión se distancia el objeto natural, y viceversa éste se distancia de su significado lingüístico. La lengua construye el mundo de estímulos porque conjunta elementos acústicos con las fuerzas estimulativas de la cosa a la que se refiere. Nuestra realidad es una estructura estimulativa construida con las fuerzas estimulativas de los significados, consecuentemente distanciada de la realidad misma.

Debemos concluir que no es posible el contenido sin su expresión, ni expresión con sentido sin contenido. Hay significado solo si hay expresión.

Otra conclusión es que la lengua construye el mundo que es de estímulos porque conjunta elementos acústicos con las fuerzas estimulativas de la cosa a la que se refiere.

Otro corolario que se extrae es que si el mundo exterior tal como lo percibimos existe en tanto que tiene expresión lingüística y no separado de ella, se concluye de ahí que tendrá la estructura y carácter de la lengua. Punto que trataremos en el capítulo siguiente.

Otra consecuencia es que los fonemas suponen comunicación intersubjetiva, y ello cumple una función: las realidades se semiotizan y son comunicadas porque son condición de sobrevivencia de individuos y colectivos, refuerza la condición de ser simbióticos. El conjunto de significatividades transmitidas formando una estructura que constituye la cultura, entonces podemos afirmar que requerimos de la cultura para acabar de ser viables. La cultura es fundamentalmente modelo de interpretación del mundo y es un sistema de valores capaz de proporcionar cuadros de motivaciones que garanticen la supervivencia de forma eficaz y duradera y que por tanto suple en los humanos la indeterminación genética respecto a cómo se debe actuar en el entorno para sobrevivir eficazmente

Finalmente de todo lo anterior debemos concluir que los humanos no somos un viviente que puede hablar sino que somos vivientes en tanto que el habla nos da una configuración.



## Apéndices Capítulo 2

El sentido de estos apéndices es remarcar la condición de nuestra naturaleza como vivientes que hablan, como una especie de vivientes en los que la evolución de las especies y los modos de sobrevivencia le conducen a hablar, y con esa facultad a convertirse animales que se estructuran y prosiguen la evolución, cultural en ese caso, desde su condición de hablantes.

El habla es una modalidad de ser vivientes, desde esa modalidad se generan las culturas y todos los fenómenos cognoscitivos y axiológicos que se dan en ellas. Sin olvidar ese origen y su función hay que leer y vivir todos esos fenómenos que se desencadenan desde el habla.

Esta actitud no es un reduccionismo ni un materialismo porque se reconocen los fenómenos que se presentan desde el habla (el doble acceso a lo real), dándoles el valor que tienen, como datos antropológicos, pero situándolos en su contexto entre las especies vivientes de nuestro pequeño planeta perdido en la inmensidad de los mundos.

### Resumen de la postura de A. Leroi-Gourhan en *El gesto y la palabra*

La vía de aparición de los humanos ha sufrido tres etapas: el ictiomorfismo – equilibrio en el medio acuático-; el anfibiomorfismo –la primera liberación del agua-; el antropomorfismo –liberación de la cabeza, locomoción cuadrúpeda erguida, posición sentada y posición erguida- con forma de hombre, la cual abarca todos los antrópodos y australantropos, y deja por fuera el pitecomorfismo (los monos).

Excepto espongiarios y celenterados, el plan normal de los animales es que el organismo se organice detrás del orificio alimentario. Es en ese hecho donde reside la condición fundamental de la evolución hacia formas superiores de vida. Según sea la captura de los alimentos será la organización dinámica, que se traduce en tipos de simetría del cuerpo: radial o bilateral. La radial la adoptan aquellos para los que la locomoción no desempeña ningún papel como algunos invertebrados, esporangios, celenterados (hidras, actinias, pólipos). La bilateral está ordenada por el eje de desplazamiento, y es posible gracias a una polarización anterior de los órganos de relación para asegurar orientación, reconocimiento y la coordinación de órganos de prensión. Insectos, peces, mamíferos tienen la misma estructura general.

Los elementos constitutivos de los vertebrados se encuentran ya en su lugar en los peces, pero la adaptación mecánica que les dará el retoque completo se producirá solamente con el paso a la vida aérea: el anfibiomorfismo, que supone una liberación parcial del agua que transforma la respiración en aérea, y hace viable la locomoción terrestre. Ello implica exigencias mecánicas nuevas, puesto que la cabeza ya no se sostiene en un medio de densidad elevada y se encuentra en falso a la extremidad del cuerpo. La conciliación de los esfuerzos mandibulares y los de suspensión, constituye la trama de toda la evolución del cráneo de los vertebrados, incluyendo al hombre.

En la siguiente etapa, la del sauromorfismo o del lagarto hay una liberación de las dificultades respiratorias de los anfibios. Son los primeros en resolver los problemas del

equilibrio mecánico en medio terrestre. Su columna vertebral ha tomado una convexidad marcada, su función en el sentido vertical predomina sobre su función en el sentido lateral: es una viga sobre la cual se sostienen la cabeza y los miembros.

El cráneo de los sauromorfos comprende los mismos elementos principales que el de los vertebrados. Se puede afirmar que la mayor parte del camino hacia el *homo sapiens* está recorrida: eje vertebral con el papel de viga; los miembros se individualizan; las extremidades tienen cinco dedos; el cráneo reposando sobre el basion sostenido por músculos que se enganchan al inion; la dentadura rige el volumen de la bóveda y sus dimensiones son condicionados por el complejo mecánico del cráneo posterior. El cerebro es modesto y desempeña un papel mecánicamente pasivo.

La siguiente etapa evolutiva es el teromorfismo que es el paso de reptiles a locomoción cuadrúpeda erguida, distanciando el cuerpo del suelo mediante unas extremidades que son como columnas. Se alargan las vértebras cervicales y el cuello se habilita para mover ampliamente la cabeza. Lo que supone una liberación en cuanto a la movilidad permitiéndole recorrer mucha mayor extensión.

Se observa que 200 millones de años antes de nuestra era, queda resuelta la disposición corporal de los vertebrados superiores pero sin embargo el cerebro está a un nivel mucho más retrasado. Los mamíferos aún están lejos.

En lo esencial de su estructura corporal, los mamíferos cuadrúpedos no difieren de los reptiles teromorfos, siendo posible que se hayan desarrollado a partir de ellos. Las primeras formas son pequeñas criaturas de hacia mediados de la era Secundaria y que tardaron más o menos cien millones de años para dar origen a la oleada de los mamíferos de la era Terciaria.

El comportamiento de los mamíferos toma dos alternativas funcionales: o la mano interviene de alguna manera en las operaciones de relación; o sólo la cabeza se implica en dichos actos. La mayoría de los omnívoros y los carnívoros (excepciones: elefante herbívoro con la mano-trompa; el perro carnívoro pero adaptado a la marcha como los herbívoros) tienen extremidades prensoras con 4-5 dedos, de los que el anterior asegura la prensión. Muchos pueden tomar la posición sentada para liberar la mano, pero la arquitectura de su cráneo sigue sin órganos faciales como en los reptiles.

Los mamíferos plantean la cuestión de la mano, el de la cara y el de la postura de prensión, que son en realidad un solo problema directamente vinculado a la construcción corporal del hombre. Para los prensores la complejidad queda repartida entre cara y manos. Los prensores presentan soluciones diferentes y complejas. Mano de 5 dedos heredada de anfibios (muy diferente ha sido la profunda elaboración de las pezuñas de buey o caballo); el hombro conserva movilidad, el conjunto del esqueleto se orienta hacia la flexibilidad en sus movimiento. La variedad y la finura de las operaciones técnicas en los mamíferos evolucionados se traducen para los caminadores (donde todo se concentra en el edificio craneano) en una gran complejidad de la construcción.

Se considera que hace cerca de 50 o 60 millones de años que el despliegue de los mamíferos ya tiene las formas de las cepas de órdenes vivientes.

El pitecomorfismo (monos) se caracteriza por la liberación de la cuadrumanía locomotora. Corresponde a una locomoción cada vez más fundada sobre la preeminencia prensora de la mano en relación al pie, una posición sentada cada vez más erguida, una dentadura cada vez más corta, unas operaciones manuales cada vez más complejas, y un cerebro cada vez más desarrollado. El desarrollo del dispositivo de oposición de dedos, cada vez más eficaz y preciso.

Hay un vínculo entre el cráneo y la armazón postural o borde anterior del agujero occipital, que en los monos está abierto oblicuamente hacia abajo. Esta disposición es

consecuencia del comportamiento postural, al cual corresponde una columna vertebral apta para conformarse a dos posiciones: cuadrúpeda y sentada. La posición del agujero occipital está en relación directa con el grado de enderezamiento en las dos posturas. Esto tiene consecuencias craneanas: la base prosthion-basion se acorta, por lo que dentadura y cara son más cortas que las de los teromorfos. La bóveda craneana escapa a los esfuerzos de suspensión del cráneo. Y ello repercute en el desarrollo del cerebro.

La base craneana escapa a los esfuerzos de tracción de la mandíbula y el bloque facial se autonomiza en relación al cráneo. La bóveda craneana puede crecer y se forma un macizo óseo como una visera encima de la cara.

Hay un estrecho vínculo entre prensión y locomoción; la prensión es función de las características de la locomoción.

Los primates comparten con algunos teromorfos la posibilidad de liberar su mano en posición sentada, pero su pulgar oponible y la semiliberación de su bóveda craneana suponen su diferenciación. Presentan un mayor grado de ligazón del miembro anterior con el campo de relación que los otros animales. Hay una relación orgánica entre la liberación de la mano y el lenguaje: el hecho que la mano pueda agarrar libera los órganos faciales que quedan disponibles para la palabra. Los ungulados, evolucionaron mucho más que humanos en su locomoción, pero nada en la asociación de la mano y los órganos faciales

Hay una relación entre unas características del cráneo como p.e. la disposición de la dentadura, y la capacidad craneana, con la liberación total de las manos, y la verticalidad del cuerpo.

Rasgos que caracterizan a los homínidos: posición vertical, la posesión de cara corta y manos libres durante la locomoción y posesión de útiles

La libertad de la mano implica casi obligatoriamente una actividad técnica diferente de la de los monos. El desarrollo cerebral es hasta cierto punto, un criterio secundario pues es correlativo a la posición vertical. Hay una relación entre la cara como soporte de los órganos de prensión alimenticia y el miembro anterior como órgano no sólo de locomoción sino también de prensión. Desde los orígenes, la columna vertebral, la cara y la mano (incluso bajo la forma de aleta) están indisolublemente ligadas.

Cada 'liberación' que se produce en la evolución supone una aceleración. Cuando la extremidad anterior se libera de su función locomotora y adquiere funciones prensoras produce una aceleración en la evolución. La liberación de la mano es el factor que posibilita la palabra y conduce la evolución hacia la conciencia humana.

Ese cambio en la locomoción ha afectado al desarrollo del cerebro, permitiéndolo y no al revés. Los cambios en la movilidad o factores físicos son los que posibilitan el desarrollo cerebral y no ha sido el provocador de la adaptación locomotora.

El antropomorfismo supone una fórmula diferente a la de los monos, cuya característica fundamental es la adaptación de la armazón corporal a la marcha bípeda.<sup>93</sup> El miembro anterior se ha liberado y si bien la mano está compuesta por las mismas partes que la de los monos, sus proporciones y sus posibilidades se diferencian considerablemente. La cabeza tiene como carácter esencial mantenerse en equilibrio sobre el vértice de la columna vertebral.

La construcción facial de los antrópodos más antiguos es similar a la de los monos superiores pero la parte posterior del cráneo está completamente despejada y la bóveda

---

<sup>93</sup> Esta adaptación se traduce por una disposición particular del pie, cuyos dedos se encuentran en radios paralelos como en los vertebrados caminadores, por unos detalles de construcción del tarso y de los huesos del miembro inferior y sobre todo, por una adaptación de la pelvis, la cual sostiene en equilibrio todo el peso del tronco. La columna vertebral presenta unas curvaturas de compensación cuya resultante es una vertical.

se ha ensanchado unos 60°, lo que explica el aspecto redondeado y muy humano de la región occipital.

El antecráneo sería equivalente al de un mono si no fuera por la reducción de los dientes anteriores y en particular de los caninos; esta reducción es una respuesta al abandono del papel mecánico de la parte posterior del cráneo<sup>94</sup>. El cerebro no es ya el de un mono, sino de un ser tallador de útiles.

Cuando se pasa a la posición vertical en los antrópodos se produce una ganancia considerable en el curso de lo que se ha llamado, bastante impropriamente 'el enrollamiento del cerebro' en torno de la base. En el curso de la evolución antroipoide, el macizo supraorbital pierde progresivamente su carácter de fundamento del edificio facial y asimismo disminuye y finalmente desaparece, por ejemplo, en la mayor parte de los sujetos femeninos actuales. Todo sucede como si el cerebro viniera a ocupar progresivamente los territorios anteriores a medida que son liberados de los constreñimientos mecánicos de la cara.

Para Gourhan pensar que es el desarrollo frontal del cerebro el que determina el retraimiento progresivo de la cara y su disminución, es subordinar un efecto mecánico a causas de crecimiento cerebral sobre las que no es posible demostrar. Si el cerebro tuviera la fuerza de expansión que se le otorga, no habría razón para que no se hubiera desarrollado mucho antes.

El proceso evolutivo aparece una vez más en la estrecha cohesión que existe entre la base de sustentación del edificio craneano, que se acorta progresivamente, la regresión dental y la expansión cerebral, deslizándose, el cerebro ahí donde las resistencias ceden.

El efecto más importante de la suspensión del cráneo antroipoide en el vértice de la columna vertebral completamente erecta es el aislamiento mecánico de la cara respecto a la parte posterior del cráneo, rebajándose el inion (que es la proyección más prominente del hueso occipital en la parte posteroinferior del cráneo humano) y la orientación del clivus basilar. El efecto es un enrollamiento del encéfalo que adopta una forma acodada. La bóveda craneal se despliega en abanico, de manera no uniforme: la frente es mantenida en sus proporciones por el macizo facial y en cambio aumenta la zona prefrontal. Como la nuca tiene limitaciones mecánicas de suspensión, resulta que el alargamiento de la circunferencia craneal es más considerable en el centro que en las extremidades. Transversalmente también hay aumento por lo que aumenta la superficie de la bóveda craneana en la región fronto-temporo-parietal media. Este aumento es progresivo y puede seguirse sus etapas desde el mono hasta cada una de las formas antropoides.

La inteligencia no solo está vinculada al volumen cerebral sino a la organización de las partes del cerebro, así es que más células suponen una mejora pero no un salto cualitativo. Es decir el cerebro de un mono con más células nerviosas no se convierte en humano. El *australopithecus* tiene un cerebro de *homo sapiens* pero con cara primitiva.

Los invertebrados tienen un sistema nervioso sensomotor limitado a dos cadenas de ganglios, que animan los diversos segmentos del cuerpo junto a una encrucijada nerviosa anterior donde se organiza el primer dispositivo de relación.

El sistema nervioso se enriquece por el aumento del número de conexiones con el cuerpo y también por la multiplicación de las posibilidades de coordinar, a partir del

---

<sup>94</sup> la porción sustentadora de la arcada dental se equilibra en longitud con la parte ocupada por la musculatura de contracción (Temporales en particular). Los premolares y molares son enormes y los músculos temporales no encuentran, sobre la caja craneana exigua, más que una inserción insuficiente: sobre su línea de encuentro determinan la presencia de una cresta ósea, comparable a la de los gorilas, pero limitada al vértice de la bóveda.

foco cerebral, el juego de las palancas nerviosas multiplicadas. En *homo sapiens* se cuenta con unas 14.000 millones de conexiones cerebro-cerebro y cerebro-cuerpo. El aumento del número de neuronas no puede preceder al ensanchamiento del edificio. El cerebro sigue el movimiento general pero no es el motor. Abertura del abanico cortical=liberación de la bóveda, es posible por la reducción de la base, y la flexión progresiva del piso acarreando una abertura cada vez más amplia de la región media, correspondiendo al córtex de la motricidad voluntaria y a las zonas de asociación.

Es en el córtex medio dónde debe hallarse la diferencia intelectuales entre monos y hombres. Si bien la evolución corporal humana termina pronto, la cerebral se alarga. La evolución del cerebro en los homínidos está orientada a modificar las proporciones, sobre todo en favor de los lóbulos frontales. El aumento del peso total del cerebro, y la complicación de las circunvoluciones que aumentan la superficie del córtex, implican un nivel muy diferente de desarrollo intelectual. Es la organización en el dispositivo cerebral lo que distingue al mono del hombre mediante el ejercicio de la técnica.

La cantidad de neuronas destinadas a cada región del cuerpo es proporcional a la sutileza de las funciones que desempeña. La sutileza y complejidad de los movimientos requiere más neuronas que otros movimientos.

Los humanos se diferencian de los monos porque la mano que ya no participa en la locomoción sino que es un órgano de fabricación de útiles y la cara es el instrumento de la fonación organizada en lenguaje. Ello es posible por un mejoramiento del dispositivo neural.

La evolución general implica que los útiles evolucionan de los choppers (véase en Apéndice el esquema 3) que se obtienen por un corte por percusión perpendicular a las hachas bifaciales que se obtienen por un golpe tangencial. Esos golpes producen fragmentos mucho más largos, más finos que se usaran para cortar, pulir pieles.. Esta nueva producción supone previsión en el desenvolvimiento de las operaciones técnicas y en la elección de la piedra base. Selección del punto e inclinación del golpe.

La inteligencia técnica de estos individuos arcantrópido es ya compleja pues necesita 2 series de gestos combinables para obtener una forma estereotipada. Durante el Paleolítico que dura entre 300 y 400.000 años las industrias evolucionan a un ritmo tan lento manteniendo los mismos estereotipos con algunos enriquecimientos y mejoras. No se puede relacionar la evolución del cráneo y por tanto del cerebro con la evolución de los útiles.

Si la técnica es entendido como un hecho zoológico más en los caracteres de los antropoides, se comprende mejor la precocidad de su aparición, la lentitud de su primer desarrollo y la aparición del carácter dominador de su evolución unido a la aparición del molde intelectual del *homo sapiens* se cuele su carácter dominador.

La última adquisición de los vertebrados que los convierte en antropianos sería la posibilidad de relacionar fenómenos y de darles una proyección hacia el exterior mediante un esquema simbólico. Gourhan sitúa el origen de esta posibilidad en la organización cerebral afectada por la liberación de la mano y que florece en la coincidencia con el *homo sapiens*.

Las facultades de reflexión sobre el plano de las técnicas se confunde con la organización neurovegetativa de las áreas corticales de asociación y ‘todo sucede, en el plano de las operaciones intelectuales ‘gratuitas’, como si el desarrollo creciente de los territorios frontales y prefrontales acarrearía una facultad de simbolización cada vez mayor.’

Las huellas arqueológicas claras de esta actividad se pueden encontrar en el estadio paleantropiano. Son manifestaciones estético-religioso que o bien atestiguan reacciones frente a la muerte, o bien frente a lo insólito de la forma.

Respecto al lenguaje Leroi Gourhan afirma que «El problema del lenguaje está en el cerebro y no en la mandíbula. El hecho que esta fuera soltándose muscularmente y adquiriera más movimientos tuvo una función alimenticia antes que fonética. A pesar de ello hay una relación entre la musculatura facial y de la quijada sobre la flexibilidad de los órganos de fonación y de mímica. La expresión facial va refinándose con la evolución, lo que ‘no hace más que prolongar la trayectoria esbozada en los mamíferos superiores, para los cuales las expresiones de la cara desempeñan un papel a veces muy importante.

Hay un vínculo entre los órganos faciales y la liberación de la mano.

Así es que se puede afirmar que el lenguaje es tan característico del hombre como el útil, y ambos no son más que la expresión de la misma propiedad del hombre, exactamente como las treinta señales vocales diferentes del chimpancé son la exacta correspondencia mental de los palos empalmados para acercar la banana suspendida; es decir, que ni un lenguaje ni la operación del empate de los palos implica una técnica, en el sentido riguroso».

La aparición de los útiles implica que hay lenguaje. Útil y lenguaje están ligados neurológicamente y ambos no son dissociables. El progreso técnico está ligado al progreso de los símbolos técnicos del lenguaje.

En monos superiores la técnica y el lenguaje aparecen espontáneamente por necesidades de la situación material, pero cesa o no se manifiesta cuando desaparece la situación que los desencadenaba. En los antropoides la fabricación de herramientas revela que es preexistente a la ocasión de usos, y que el útil persiste de cara a otras acciones posteriores<sup>95</sup>.

El hombre es heredero de las especies que escaparon a la especialización anatómica. Ni sus dientes, ni sus manos, ni su pie, ni finalmente su cerebro, han alcanzado el alto grado de perfección del diente del mamut, de la mano y del pie del caballo y del cerebro de ciertos pájaros, de tal suerte que ha quedado apto para casi todas las acciones posibles, pudiendo comer prácticamente todo, y utilizar el órgano .inverosímilmente arcaico de su esqueleto como la .mano para unas operaciones dirigidas por un cerebro superespecializado en la generalización.

Sobre si es posible prolongar la evolución humana considera Leroi Gourhan que por lo que hace a los caracteres fundamentales: posición vertical, mano, útil, lenguaje, el dispositivo se encuentra en completo desarrollo desde hace un millón de años aproximadamente. Si puede evolucionar aún el humano es hacia retoques en el edificio craneano. La zona parieto-occipital está estabilizada desde hace mucho por la posición erguida, precisaría un cambio de postura para que se produjeran modificaciones. El abanico cortical está completamente desplegado. Por la pérdida de visera orbitaria y por la pérdida de muelas del juicio se ganó espacio en zona prefrontal.

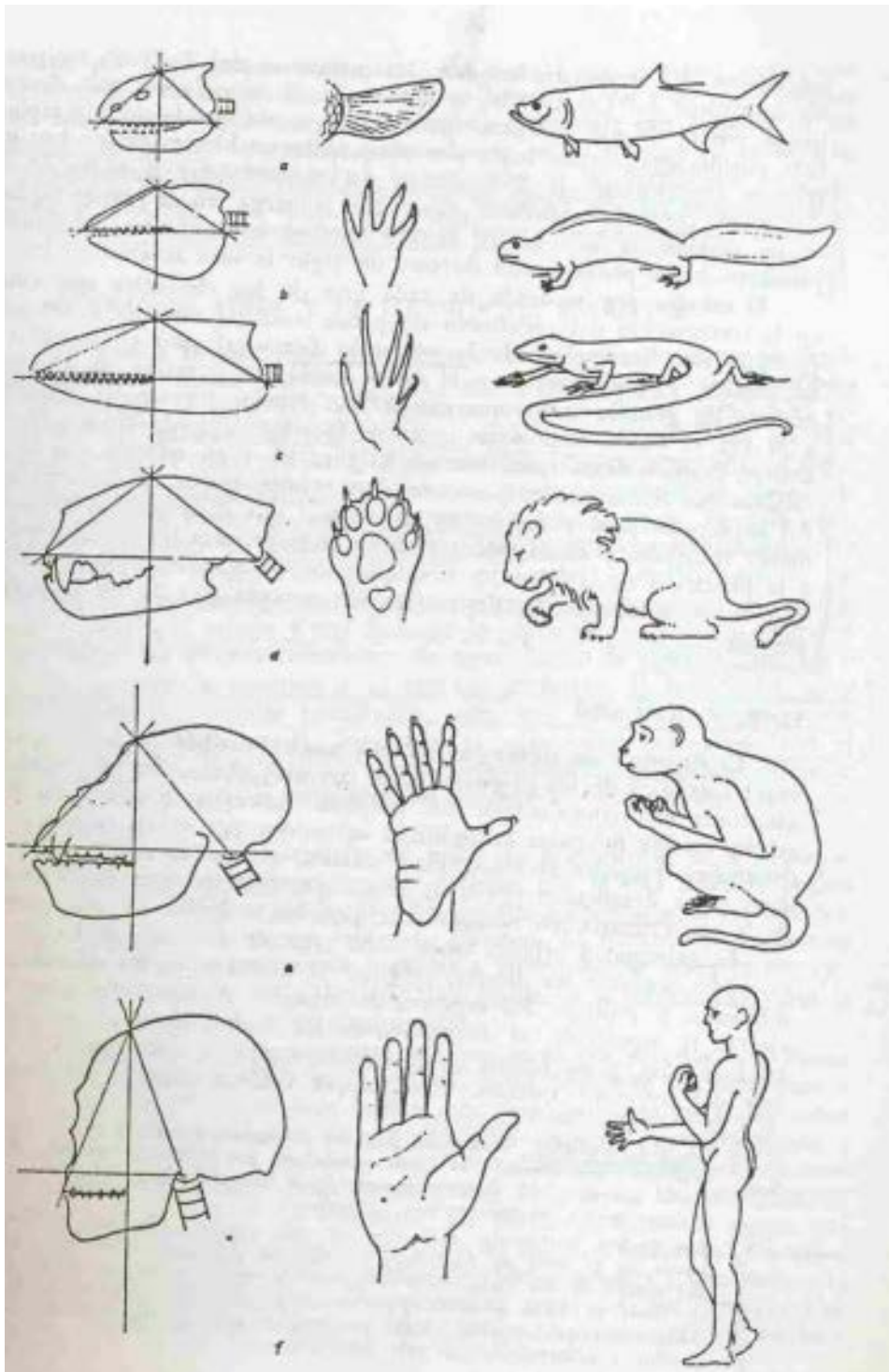
---

<sup>95</sup> Respecto a las herramientas dice Arsuaga (2001:20). « Hace unos 2,5 m.a. los homínidos se habían diversificado en dos líneas evolutivas diferentes. Una de ellas del género los *parantropos*, y la otra los *Homo*, los primeros humanos, con un cerebro algo mayor. Sólo a partir de este momento, los homínidos son únicos entre los seres vivientes por su mayor complejidad cerebral. Estos humanos fabricaron los primeros instrumentos de piedra. Los *parantropos* se extinguieron después, y los humanos posteriores modificaron su estructura corporal, aumentaron su cerebro y perfeccionaron su tecnología»

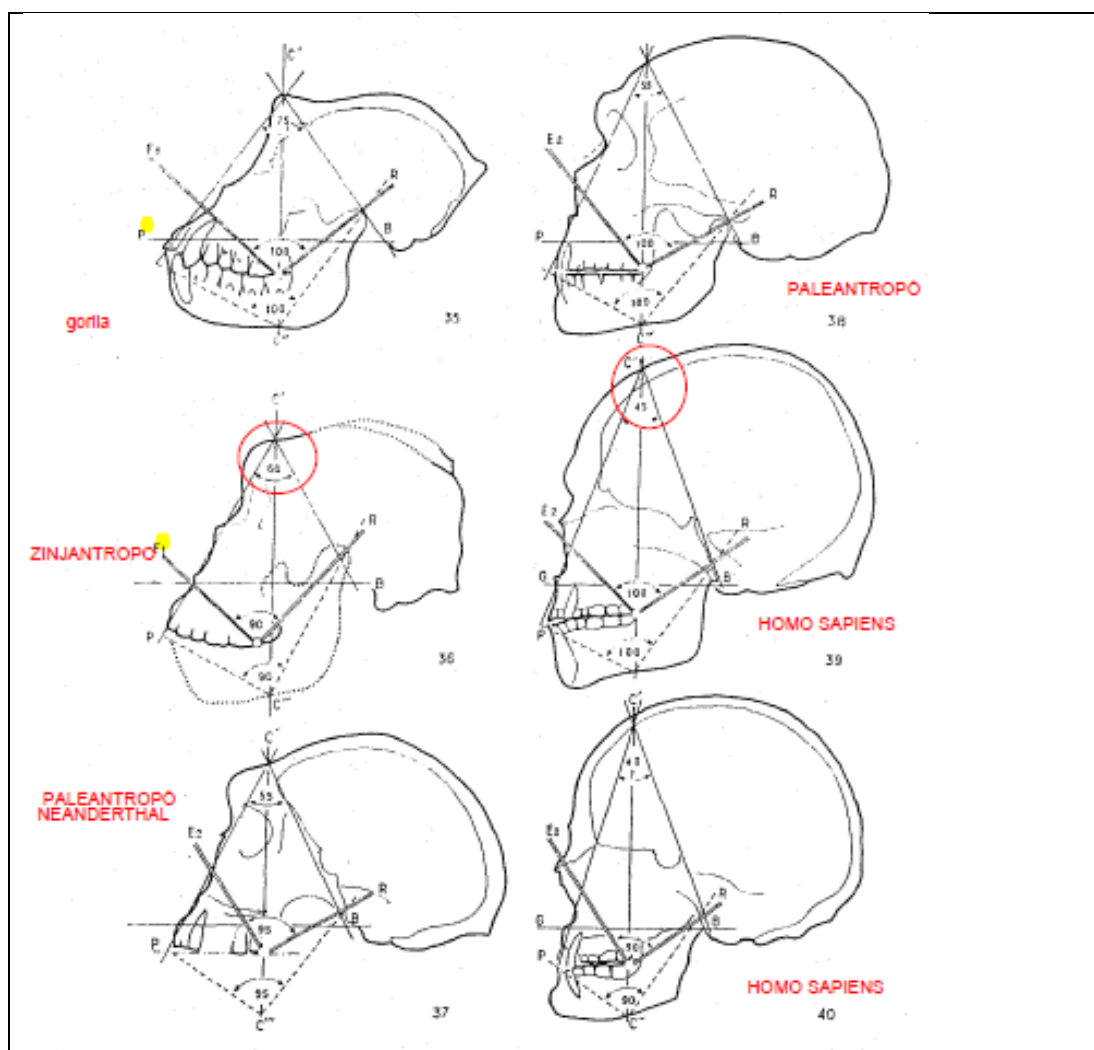
## Esquemas

### ESQUEMA 1

Los seis tipos funcionales: la columna de la izquierda presenta la armazón craneana en sus relaciones con la posición y la dentadura, la columna central la mano y la columna de la derecha la posición en la actitud de prensión. Ver: Leroi-Gourhan, André, *El gesto y la palabra* Venezuela: Universidad Central de Venezuela, 1971, p.41.



## ESQUEMA 2

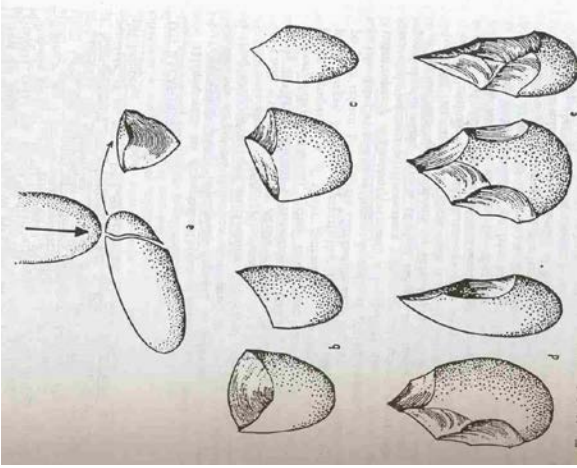
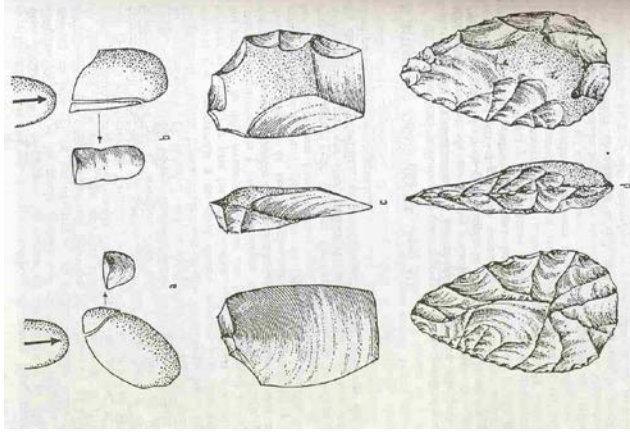
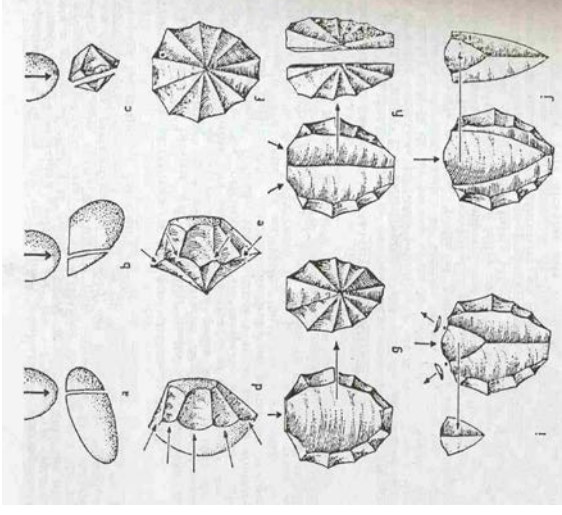


Leroi-Gourhan *El gesto y la palabra* pg.73

Evolución del apoyo de los dientes. La reducción del dispositivo dentario se traduce por un cierre progresivo del ángulo C' que pasa de 75 ° en el gorila a 40° en la europea. El equilibrio de las presiones se establece para todos los sujetos entre 90 y 100°, mas con modalidades diferentes. En el gorila (35) y el zinjantropo (36) el eje de las raíces de los molares parece regido por el dispositivo anterior y corresponde a E1. la línea de apoyo de la raíz de los caninos. En los paleantrópodos (37 y 38) el eje E2 corresponde a la región lateral de los pómulos (apófisis piramidal); hay, pues, equilibrio entre los apoyos anteriores (figs. 31 y 32) y los apoyos yugales. En el *homo sapiens* (39 y 40) encontrándose los apoyos caninos trasladados al pómulo (figs. 33 y 34), hay tendencia a la constitución de un zona de apoyo cada vez más despejada del macizo fronto-orbitario, concentrada sobre el campo de los pómulos. El sujeto 40, desprovisto de molar posterior, marca el punto extremo alcanzado actualmente por la evolución craneana.

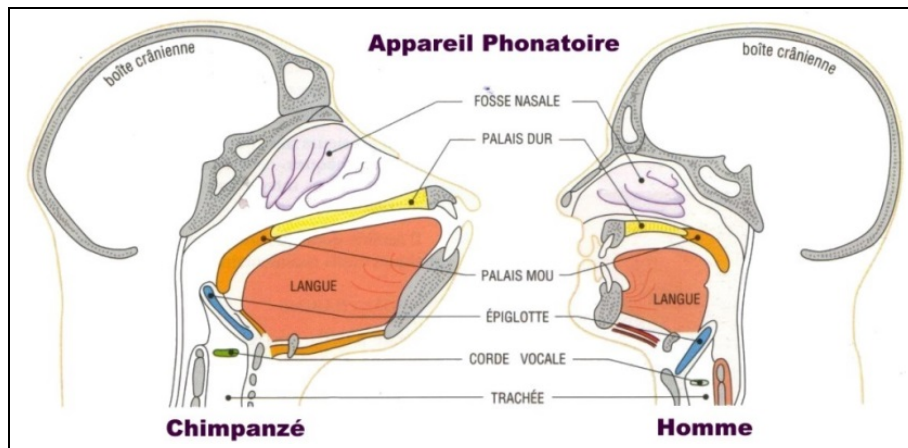


## ESQUEMA 3

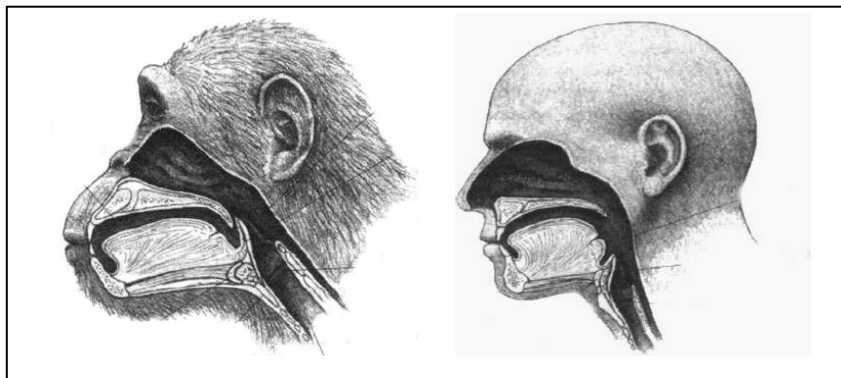
<p>Industria del primer estadio (estereotipo técnico australantropoide). La cadena operatoria esta limitada a un solo gesto (a) que lleva al chopear (b) al hacha elemental (c) por adición de los puntos de choque y desprendimiento de la punta del útil (c-d).</p> <p>Ver: Leroi-Gourhan, André, <i>El gesto y la palabra</i> Venezuela: Universidad Central de Venezuela, 1971, p. 95.</p>		<p>Industria del segundo estadio (estereotipo técnico arcantropoide). La cadena primaria (a) se enriquece con un segundo tipo de golpe (b). Los útiles, además de los fragmentos directamente utilizables, son el destal (c) y el hacha de mano bifacial (d).</p> <p>Ver: Leroi-Gourhan, 1971, p.98.</p>		<p>Industria del tercer estadio (estereotipo técnico Levallois-Musteriense). Las dos primeras series de gestos (a y b) llevan a la extracción de un fragmento preparado c. La adición de la primera serie (d) y de la segunda determina un bifacial muy disimétrico, el nucleus (f), de él se puede extraer el fragmento levalloisiense (g) o series de fragmentos laminarés (h). La preparación laminar da el fragmento necesario para la extracción de la punta levalloisiense (i y j).</p> <p>Ver: Leroi-Gourhan, 1971, p. 102.</p>	
--	--	--	--	--	--

Extraído de Cruz Elena Espinal Pérez, *EL CUERPO TECNICO-CULTURAL Y/O TECNICO-NATURAL. Relaciones entre cuerpo, técnica y cultura en el marco de la definición del «hombre» y sus conexiones con la «técnica»*, a partir de la «Paleoetnología» de André Leroi-Gourhan y la «Antropología» de Arnold Gehlen. En [http://1.static.e-corpus.org/download/notice\\_file/2129115/ESPINAL%20PeREZ.pdf](http://1.static.e-corpus.org/download/notice_file/2129115/ESPINAL%20PeREZ.pdf)

## ESQUEMA 4



<http://paleoantropologiahoy.blogspot.com.es/2013/01/la-ampliacion-del-espacio-cognitivo-en-24.html>



[http://www.ieselpiles.es/attachments/224\\_EVOLUCION%20HUMANA.pdf](http://www.ieselpiles.es/attachments/224_EVOLUCION%20HUMANA.pdf)

### Filogénesis del conducto vocal supralaríngeo

Juan Manuel Fernández López

<http://jmf1seixalbo.blogspot.com.es/2011/11/filogenesis-del-conducto-vocal.html?zx=4aabd061f83fca8d>

La facultad de hablar está relacionada con una determinada configuración anatómica del tramo final de la laringe. Como indica Lieberman, la longitud del tubo formado por la boca debe ser equivalente a la del otro tubo de la parte posterior de la lengua, ya dentro de la faringe, para que se puedan producir los sonidos del habla humana. Como resultado, solo una posición baja de la laringe permite vocalizar al crear espacio en la boca. Esto conlleva ciertas complicaciones a la hora de respirar y tragar al mismo tiempo. Los neonatos pueden mamar y respirar al mismo tiempo por la situación muy alta de su laringe, que es muy similar a la de los chimpancés. La laringe 'baja' en el cuello en los humanos a los dos años aproximadamente, edad en que los niños empiezan a articular palabras. Todos los primates tienen un saco de aire adherido a una extensión del hioides en forma de copa (bulla), excepto los seres humanos, en los que se ha reducido a un órgano vestigial. En el *Australopithecus afarensis* estaba presente esta bulla, pero ya estaba ausente en el *Homo heidelbergensis*. Según los estudios de Bart de Boer (2011), la presencia de este saco dificulta la vocalización. En la región mandibular, en los humanos una prominencia substituye a la sínfisis vertical mandibular de los chimpancés lo que aumenta el espacio para la lengua y los músculos suprahioides.

- Para Aiello, la posición baja de la laringe es una consecuencia de las adaptaciones anatómicas necesarias para la bipedación. Otra consecuencia de la bipedación es la liberación de la laringe de las tareas locomotrices que desempeña en los simios que la

utilizan para dar firmeza a pecho y brazos. Al quedar liberada la laringe de esas funciones, las cuerdas vocales pudieron hacerse más membranosas y se capacitaron así para emitir una mayor variedad de sonidos.

- Laitman (1984) sostiene que los *australopitecinos* disponían de una laringe en posición alta. El descenso comenzaría en *erectus*.

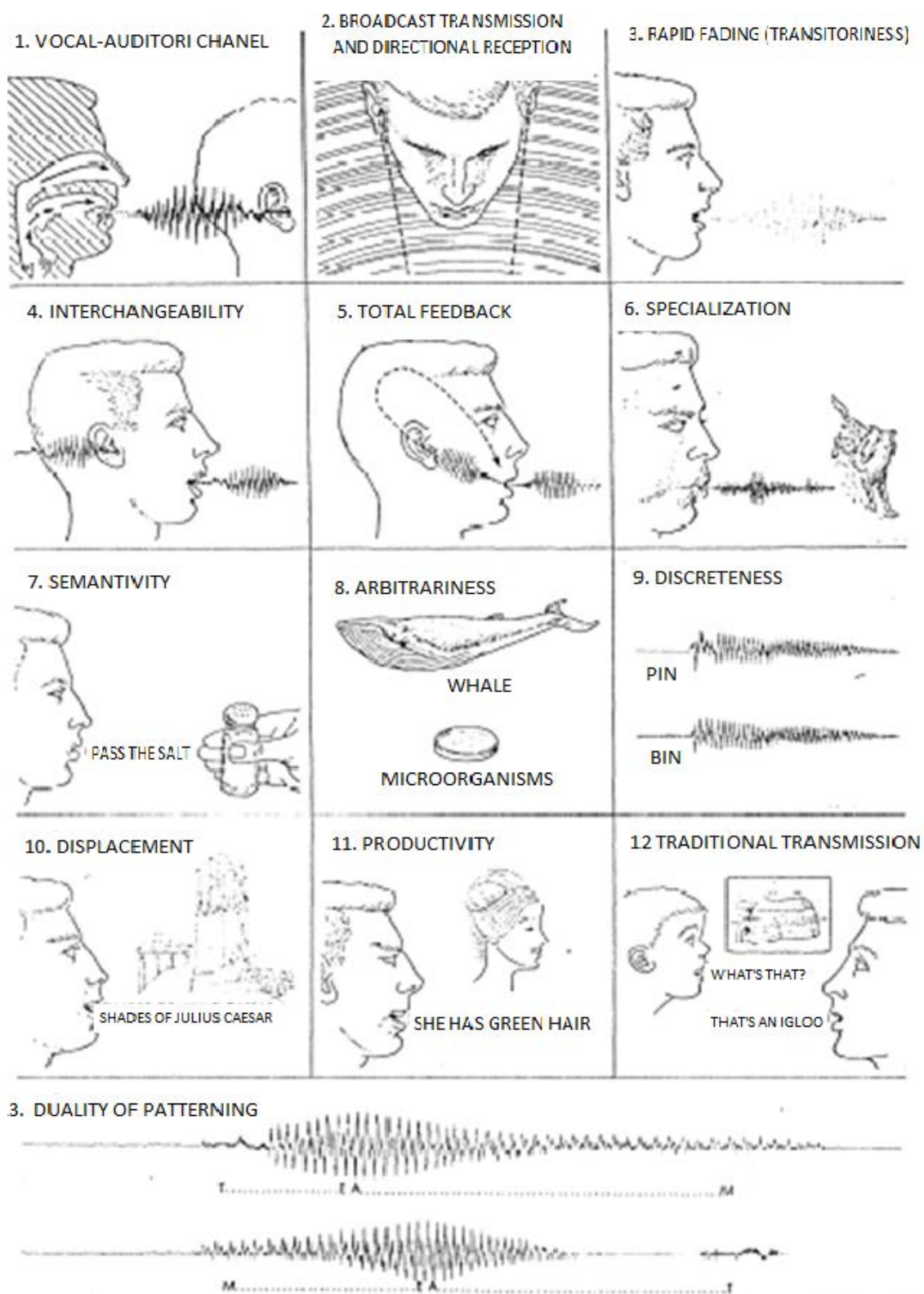
- Lieberman, a partir de las marcas dejadas por los músculos, ha afirmado que el habla sería un fenómeno muy tardío, propio de los seres humanos de aspecto moderno y, en parte, de los neandertales. Estos últimos serían capaces de emitir parte de los sonidos al alcance de los humanos, pero no todos (como a, i y u).

En los neandertales no se observa el descenso de la laringe. Por el contrario, el hioides es idéntico al del sapiens. El hallazgo en Kebara (Oriente Próximo; Arensburg et al, 1989) de un hueso hioides fosilizado (un hueso intermedio entre la laringe y la base del cráneo que da lugar a gran parte de la musculatura lingual y laríngea), perteneciente a un *Homo neanderthalensis*, nos permite sostener que su aparato fonador era similar al nuestro. Lieberman ha criticado la identificación entre hueso hioides y capacidad de habla.

Según Duchin (1990) las dimensiones de la cavidad oral de los neandertales no difieren significativamente de la de los humanos modernos

- Krantz (1988) piensa que un descenso laríngeo completo sólo se realizó hace 40.000 años (¡coincide con la explosión simbólico-artística del Paleolítico!). La primera fase, hace 200.000 años, habría modernizado el cráneo y especialmente la laringe, dando lugar a una cavidad que supondría la mitad de la actual y permitiría una conducta vocal imperfecta.

## ESQUEMA 5



Charles F. Hockett "Thirteen design-features of animal communication", en *The Origin of Speech*. 1960

## CAPÍTULO 3. FORMALIDAD DE LO AXIOLÓGICO

### 3.1 El mundo lingüístico es axiológico orientado a la sobrevivencia e instrumento de creación de un proyecto de vida colectivo

En este apartado vamos a abordar el proceso de configuración de la estimulación a través del habla expuesto por Corbí<sup>96</sup>.

Recordemos lo dicho más arriba que para Corbí el habla<sup>97</sup> es el rasgo diferencial de nuestra especie cuya función es programar a los individuos puesto que genéticamente los humanos tenemos determinados algunos aspectos como la fisiología, el modo simbiótico de vida, la condición sexual y la capacidad lingüística, pero tenemos sin programar la manera de actuar con ellos. Es decir genéticamente no están fijados el cómo sobrevivir en el medio, la forma de asociación para sobrevivir, cómo organizar la vida sexual y la crianza, y la lengua concreta, será mediante el habla que resolveremos estas indefiniciones. Disponemos del habla para configurar la estimulación en los humanos, es decir la relación del individuo con el medio, S-O (C\_HEL: 33-34).

Para Corbí en lo anterior radica la gran diferencia respecto a los demás animales para los que la formalidad de la relación con el medio es de estímulo-respuesta perfectamente determinada genéticamente con pequeños márgenes de aprendizaje en los animales superiores. Cada especie animal tiene determinados genéticamente su mundo y las acciones que debe realizar para alimentarse, defenderse, procrear y comunicarse. Su mundo está relacionado con las operaciones que debe realizar para sobrevivir. Gracias a esa determinación genética, las especies

---

<sup>96</sup> Tomaremos como referente los trabajos del epistemólogo Marià Corbí, principalmente *Hacia una espiritualidad laica* indicado como C\_HEL. Barcelona. Herder 2007; su tesis doctoral *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas* Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1983 indicado como C\_T; *Religión sin Religión* Barcelona, PPC, 1996 indicado como C\_RsR; *La construcción de los proyectos axiológicos colectivos. Principios de Epistemología Axiológica*. Madrid, Bubok, 2013 indicado como C\_EA1.

<sup>97</sup> Tomada el habla como sistema en el sentido de Saussure. Véase nota 3 del capítulo 1



saben qué deben hacer en cada momento para sobrevivir y perpetuarse. Tienen innatas las formas de percepción y de comportamiento que les proporcionan un mundo indudablemente real.

En cambio el mundo de los humanos es lingüístico y axiológico porque está orientado a la sobrevivencia. El mundo para un humano es una estructura estimulativa construida con la *transcodificación* de los estímulos que genera la realidad a un sujeto a un soporte acústico. El mundo es lingüístico y axiológico, lo axiológico afecta a la sensibilidad, lo que quiere decir que lo axiológico debe ser concreto (la sensibilidad no se afecta con abstracciones), de ahí que el mundo lingüístico que es axiológico tendrá la formalidad de lo concreto.

Para Corbí la cultura<sup>98</sup> cumple en la especie humana la misma función que la determinación genética en las restantes especies, la cultura tendrá que determinar nuestra actividad, nuestras relaciones y lo que es nuestro mundo, de forma indudable, incondicional y absoluta. Lo que nuestra cultura nos dice que es y vale, eso es lo que realmente es y vale para nosotros (C\_RsR:11).

Así pues aunque la lengua va a intermediar en la relación de los humanos con el entorno no debe romper la legalidad de la estimulación propia de todos los vivientes para que no se quiebre el correcto desencadenamiento de la acción y con ello se ponga en riesgo la supervivencia. La lengua debe poder establecer una relación S-O estimulativa.

---

<sup>98</sup> Cultura entendida como la forma concreta de ser viviente del hombre; como el instrumento de la especie humana para construir y adaptarse al medio y sobrevivir en él; como una mediación entre las tendencias del viviente y su realización. (C\_T,1983: 479); como el patrón de verdad, realidad y valor (C\_HEL:28); como un invento de la vida para acelerar su adaptación al medio (C\_HEL:29); como un fenómeno axiológico porque su función es establecer cuadros de motivaciones y actuaciones conducentes a la sobrevivencia (C\_RsR,1996:12). *La cultura, tiene función biológica y nos sitúa en la humilde condición de una especie más entre los vivientes del planeta tierra.* (C\_RsR,1996:10). Por tanto estructura a los sujetos del grupo como un sistema determinado de valores que rige al grupo social estableciendo un tipo de relación al entorno perfectamente determinado y concreto en los elementos fundamentales de la vida. Por tanto estructura a los sujetos del grupo como un sistema determinado (C\_T,1983:48-49). Así como cada especie animal posee una forma peculiar que determina su condición de viviente, la cultura es la forma concreta de ser viviente del hombre (C\_RsR,1996:9) La cultura es el instrumento de la especie humana para construir y adaptarse al medio y sobrevivir en él. Por consiguiente, aunque la cultura nos distancie de los demás vivientes, también nos alinea con ellos porque la cultura está al mismo nivel que la aparición de las garras de los animales depredadores o las pezuñas de los corredores (C\_RsR,1996:10). La cultura es una mediación entre las tendencias del viviente y su realización. (C\_T,1983: 479); es el patrón de verdad, realidad y valor (C\_HEL:28); es un invento de la vida para acelerar su adaptación al medio (C\_HEL:29); es siempre un fenómeno axiológico porque su función es establecer cuadros de motivaciones y actuaciones conducentes a la sobrevivencia (C\_RsR,1996:12).

Como hemos dicho en el capítulo anterior para Corbí los humanos son constitutivamente animales que hablan, por lo que tanto la percepción como la interpretación de la realidad pasan por el proceso de semiotización<sup>99</sup> del habla. Hemos encontrado autores que desde diferentes disciplinas se aproximan a la idea de Corbí de que el habla configura los humanos, o lo que es lo mismo que el humano cuya naturaleza es una no-naturaleza se hace viable con el habla. Hemos localizado diversas afirmaciones sobre que el humano y el mundo están en interrelación de dependencia, lo que supone que se configuran mutuamente y que esa articulación muestra cómo es la realidad. Sería el caso de Geertz quien dice estar de acuerdo con Max Weber en que «el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido» considerando que «la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones» (2003:20).

Foucault en su libro *Las Palabras y las Cosas* afirma que «Los códigos fundamentales de una cultura —los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas— fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá. [...] Las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no sólo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que

---

<sup>99</sup> La semiotización en Corbí hace referencia al mundo natural y a la lengua. En relación al mundo natural la toma como el proceso por el que el mundo extralingüístico adopta la formalidad y estructura de lo significativo, de lo semántico lingüístico, generando un plano de homogeneidad entre texto y situación que se constituye como plano de conexión de la semántica y la pragmática. Esta conexión va a permitir el estudio de los elementos axiológicos expresados en la lengua.

La referencia de la lengua a lo extralingüístico se convierte en una correlación entre dos niveles de realidad significativa el de la lengua y el de lo extralingüístico. De esta manera se comprende que el mundo extralingüístico es de una forma u otra, el correlato de un viviente que tendrá que verlo como conducente o no a su supervivencia, como valioso-significativo, o no significativo y no valioso para él. Lo valioso para el individuo en una sociedad concreta se estructura en concordancia con el conjunto de operaciones o comportamientos que en cada cultura conducen a sobrevivir como individuo o como grupo. Las cadenas de comportamientos condicionan el encadenamiento de la valiosidad de los objetos naturales. De la homogeneidad de texto y situación se debe concluir que a diferentes usos de la lengua corresponden diferentes aspectos extralingüísticos (C\_T:101). Hay una conexión entre las cargas valorativas de las unidades semánticas y la satisfacción de las necesidades del viviente humano por esos son estimulativas. Y también hay una relación entre la sistematización y jerarquía sémica, en sus diversos niveles, y la satisfacción de necesidades del individuo humano y el grupo social (C\_T:594).

La semiotización lingüística se encuentra en todos los planos de la lengua articulando los planos (acústico, semántico, narrativo...) en contrastes y diferencias cualitativas como manera de comunicación que tiene que hacerse porque es sensitiva, cualitativa. La semiotización lingüística es una reformalización comunicativa de la significatividad de la realidad extralingüística mediante la forma de la expresión y su substancia (C\_T:150).

En la lengua natural se da siempre la doble semiotización, la que opera sobre la realidad extralingüística y la que opera en la comunicación entre sujetos.

Por consiguiente semiotizar en Corbí significa articular lo cualitativo concreto de forma que pueda resultar comunicativo.

hacen nacer además formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimiento» (Seoane, 1992:364-365).

Foucault según Seoane dice que hay que negar la igualdad entre las condiciones de la experiencia y la de los objetos de la experiencia ya que se hace evidente que no existe una afinidad entre el hombre y el mundo, sino un conocimiento inventado por las necesidades propias del hombre, por sus intereses encontrados que pretenden hacerse realidad (Seoane, 1992:358). Añade que para Foucault la verdad no es inmutable y no puede servir de cemento al desarrollo del hombre (no existe una historia de la verdad que contemple al hombre en su devenir cada vez más cerca de ella) y, por otra, el error pudo ser verdad en otro bloque de historia, bajo otras condiciones de objetivación de la realidad (Seoane, 1992:368). Nos parece que Corbí da un paso más al afirmar que no hay manera de saber cómo es la realidad ni como es el sujeto porque su aproximación al mundo y a sí mismo está siempre mediatizada por el habla.

En sentido opuesto encontramos otros planteamientos muy comunes en el mundo académico que abordan la relación entre comportamiento y genes que no tienen en cuenta la función de la cultura. Entre ellos genetistas, como Robert Plomin, o del Social and Behavioral Research Branch del National Human Genome Research Institute<sup>100</sup>, y sociobiólogos como Rb.Burian<sup>101</sup> para los que la conducta está determinada genéticamente aunque no por un solo gen sino por un conjunto de ellos en interrelación y todos ellos susceptibles de ser afectados por el medio. Y esto es aplicable a los animales y a los humanos. Para este enfoque, los genes son la naturaleza de los sujetos humanos, una naturaleza fijada de la que surge todo. Esta postura se distancia completamente de la perspectiva de Corbí en varios aspectos, para nuestro autor con solo la dotación genética no seríamos viables si bien es verdad que los genes posibilitan la ‘competencia lingüística’ y por ella el habla constituirá al humano en un contexto determinado; además para Corbí este abordaje no tiene en cuenta la función de la cultura, y al no hacerlo nos parece que, en última instancia, debería llevarles a tener que analizar el genoma de los diferentes pueblos con culturas diferentes (cazadores-recolectores, hortícolas, agrícolas, ganaderos, industriales) para poder explicar su diferente postura frente al entorno.

---

<sup>100</sup> <http://www.genome.gov/11508935#>

<sup>101</sup> Burian en <http://joelvelasco.net/teaching/2890/burian81-humansociobiology.pdf>



La cultura sería una programación lingüística colectiva de la relación S-O según una forma concreta de supervivencia<sup>102</sup>. Una relación en la que han participado el cerebro y los sentidos sobre los que opera la programación cultural.

La cultura de cada ‘estadio’ humano ha generado, transmitido e inculcado a los colectivos lo que es valioso para la manera de sobrevivir propia (C\_T:46). Esto supone una flexibilidad en la especie, que es una ventaja puesto que la ‘valiosidad’ de la realidad se podrá configurar según convenga dependiendo de cómo el colectivo deba sobrevivir en cada momento. Esa inculcación debe conseguir convertirse en motivación espontánea, es decir en estimulación espontánea de la misma manera como está operando en los demás animales (C\_EA1:71-73).

La cultura es un sistema de valores que debe excluir las posibles alternativas para poder programar al colectivo humano de forma indudable e incondicional. Los sistemas de valores deben suplir en el hombre la indeterminación genética respecto a cómo se debe actuar en el entorno para sobrevivir eficazmente. Por tanto, el sistema de valores determina con claridad y sin dudas qué se debe pensar, sentir y hacer en cada caso para vivir y no morir. Excluir la duda acerca de la verdad y la eficacia de las normas es fundamental para que individuos y grupos actúen rápida y eficazmente.

La cultura es siempre un fenómeno axiológico porque su función es establecer cuadros de motivaciones y actuaciones conducentes a la supervivencia. Las culturas son fundamentalmente modelos de interpretación del mundo y sistemas de valores capaces de proporcionar cuadros de motivaciones que garanticen la supervivencia de forma eficaz y duradera. Podríamos afirmar con Geertz que «es en el fluir de la acción social donde las formas culturales encuentran articulación. Los elementos de una cultura cobran significación dentro de una estructura operante de vida y no de las relaciones intrínsecas que puedan guardar entre sí (2003:30),

---

<sup>102</sup> *Decir que el hombre es un viviente cultural tiene consecuencias importantes. La cultura es el instrumento de la especie humana para construir y adaptarse al medio y sobrevivir en él. Por consiguiente, aunque la cultura nos distancie de los demás vivientes, también nos alinea con ellos porque la cultura está al mismo nivel que la aparición de las garras de los animales depredadores o las pezuñas de los corredores.*

*Es cierto que la cultura humana va más allá de su pura función de supervivencia, pero sea el que sea el fenómeno que se presente habrá que comprenderle siempre desde la función biológica de la cultura. Incluso lo más noble que poseemos, la cultura, tiene función biológica y nos sitúa en la humilde condición de una especie más entre los vivientes del planeta tierra. (C\_RsR,1996:10)*

Aunque las culturas presenten fenómenos que no puedan ser calificados como axiológicos, como por ejemplo las ciencias y las técnicas, estos tendrán que ir a parar a afectar un sistema de vida, una forma de sobrevivir, porque arrancan de unos vivientes y van a parar a un grupo de vivientes. La abstracción estará siempre encuadrada en un mundo de valores porque todos los saberes, incluso los más abstractos y menos interesados, son siempre saberes de un viviente que precisa ser motivado para vivir. De la misma manera los aspectos más gratuitos y desinteresados de la vida humana tendrán que insertarse siempre en una cultura de funcionalidad biológica (C\_RsR:11-14).

Pasemos a abordar el proceso de configuración de la estimulación a través del habla según Corbí.

Corbí distingue dos tipos de habla según su función. La primera es la que denomina *el habla constituyente* que es la forma de habla que construye el programa que concluirá y completará la indeterminación genética. El habla constituyente es como un software que establece la naturaleza humana concreta para unas condiciones de vida determinadas.

La segunda forma de habla es la que correspondería al uso cotidiano del programa, es decir, al desarrollo de la vida y de la comunicación, dentro del programa constituyente.

El habla constituyente tendrá que ser siempre axiológica, porque tiene que programar a un viviente necesitado en un medio dado, y ha de hacerlo de forma que le estimule a satisfacer sus necesidades y vivir.

Así pues el habla constituyente tendrá que construir: un medio axiológico estimulante, un mundo; un actor motivado frente a ese medio concreto; unos modelos de relación social que aseguren la colaboración, la simbiosis y la procreación; y unas motivaciones para la cohesión (C\_HEL: 35-36).

### **3.1.1 El habla constituyente mítica de los diferentes modos de sobrevivencia en las sociedades preindustriales con ocupación dominante: las religiones**

Para estudiar el habla constituyente Corbí aborda las sociedades preindustriales. La razón la encontraríamos en que de las pocas formas nucleares de sobrevivencia que se han dado en la historia de la humanidad que serían la cazadora-recolectora, la agrícola (que se podría dividir en dos: la de lluvia u horticultora y la de riego), la ganadera, la industrial (que también se dividiría en dos: la de la primera revolución, y una posterior, la que vive de crear continuamente ciencia, tecnología, productos y servicios), de entre ellas solo en las sociedades preindustriales se da una relación directamente axiológica de los individuos con las realidades, entre S y O, mientras que en las industriales en la relación con el entorno intermedia la ciencia y la tecnología que son abstractas.

En las sociedades preindustriales las acciones ligadas a la sobrevivencia son axiológicas en sí mismas, es decir están cargadas de valor porque operan directamente y de forma concreta con las realidades, mientras que en las industriales las acciones de las que depende la sobrevivencia han dejado de tener carácter axiológico porque entre las realidades y los individuos intermedia una potente ciencia y tecnología que supone hacer abstracción de lo valorativo (C\_EA1:80).

Así pues para poder encontrar información sobre la generación de la estimulación, Corbí entra a estudiar el habla constituyente en las sociedades preindustriales cuya relación con el medio, que como en toda nuestra especie se ha construido con el habla, resulta directamente axiológica.

Afirma que durante el largo periodo en el que estuvieron operativas estas sociedades se usaron como habla constituyente las narraciones mitológicas. Estas formaban un conjunto constituido por una diversidad de narraciones destinadas a programar diferentes ámbitos de la actividad colectiva e individual.

Las mitologías debían cumplir varias funciones: establecer la interpretación del medio; las motivaciones para actuar en él y cómo actuar, es decir fijar las diversas formas de trabajo; el modo concreto de practicar la sexualidad y cómo llevar adelante la crianza; los modos de organización social y su motivación; y finalmente, las maneras para mantener, imponer y actualizar el lenguaje constituyente (C\_HEL:37).

Corbí descubre que los patrones colectivos de comprensión, valoración y actuación se expresan en las mitologías en sociedades preindustriales. Y que mediante un análisis semántico se puede constatar que las mitologías pertenecientes a un mismo modo de vida tienen idénticas estructuras semánticas profundas aunque puedan ser superficialmente muy distintas. También constata que cuando hay un cambio en la forma de sobrevivencia se da a su vez un cambio en las narraciones mitológicas, símbolos y rituales.

Afirma también que cada conjunto de narraciones mitológicas consta de unos relatos centrales y otros periféricos, y a la vez cada relato tiene un núcleo central y secciones periféricas. Y advierte que la serie de operaciones con las que un pueblo sobrevive consta a su vez de series operativas centrales que corresponden a las acciones centrales con las que sobrevive el colectivo, y series operativas periféricas. Dándose en cada una de las series operativas momentos centrales y momentos periféricos.

A partir de los análisis realizados por este epistemólogo se puede ver que lo que es la operación central con la que un grupo humano sobrevive se convierte en metáfora central que sirve de paradigma para interpretar y valorar toda realidad<sup>103</sup>. Es decir que mediante un proceso lingüístico, algo que pertenece a la acción se metaforiza para que pueda servir de molde de interpretación de toda la realidad y también como paradigma desde el que se estructuraran tanto los mitos como los rituales. También a través de esa metáfora se va ordenar la actuación en el medio y la organización del grupo.

Así es que la estructura nuclear de la acción central que permite la sobrevivencia se convierte en patrón de interpretación y valoración de la realidad. Por ello cuando cambia la acción central va a cambiar la metáfora central lo que siempre acarrea cambios en la mitología y los rituales y con ellos se modifica la interpretación y valoración de la realidad, la forma de organizarse y vivir. Y puesto que con esa metáfora central también se interpretaba la sacralidad<sup>104</sup>, cuando cambia también se modificará la forma de representarla y vivirla (C\_HEL: 40-41).

---

<sup>103</sup> Estas configuraciones fundamentales, entroncadas con los ejes de sobrevivencia en la relación con el entorno, funcionan como esquemas de interpretación del mundo que son transferidos primeramente de sus campos propios a otros no propios y, después, de unos campos a otros, de forma que el conjunto de lo interpretado en cada una de sus parcelas y en la totalidad se asemeja a la configuración fundamental punto de partida. (C\_T,1983: 453)

<sup>104</sup> Lo que se ha venido llamando 'sacralidad' deberíamos pasar a denominar como dimensión absoluta. Entendida como una de las dos dimensiones que junto con la dimensión relativa genera el habla sobre la realidad. Véase capítulo 3.2. *El doble acceso a la realidad: dimensión relativa y dimensión absoluta, la cualidad propiamente humana.*

Las mitologías para Corbí cumplen la función de proyecto axiológico colectivo (PAC) y se modificaran al ritmo de los cambios en las maneras de sobrevivir. En resumen la dinámica en los cambios de proyecto axiológico colectivo PAC sería el siguiente, al darse una modificación substancial en la forma de sobrevivir, de ahí viene una mudanza de metáfora central, lo que acarreará un cambio de mitología y rituales (el PAC) los cuales programarán una nueva interpretación y la valoración del colectivo para adecuarse a la nueva forma de vivir (C\_EA1: 248).

La metáfora central al ser la base concreta y central de la forma de sobrevivir del colectivo es siempre axiológica. La metáfora se convierte en paradigma cargado de valor con el que se construirá un mundo plenamente axiológico (C\_HEL:42).

Según Corbí la estructura de la cultura de una sociedad es la misma que la de su mitología. Por ello en toda mitología se pueden encontrar narraciones para cada uno de los principales ámbitos de la vida colectiva e individual pues con ellas deben configurarse las acciones y la estimulación de los individuos de manera adecuada a su modo de sobrevivir. El análisis que este autor realiza de las mitologías le lleva a reconocer que estas pueden descomponerse en diversos complejos míticos que se ordenan por temáticas<sup>105</sup>. Los referidos a las operaciones más nucleares en la

---

<sup>105</sup>Presento sumariamente su estudio del caso de las sociedades cazadoras en las que descubre los siguientes complejos míticos ordenados por temáticas: narraciones que hablan de la caza y de su origen; narraciones que hablan de la recolección y de su origen; narraciones que hablan de los antepasados y del origen de los usos y costumbres del grupo; narraciones que hablan de los rituales y de su origen.

La ocupación de la que depende fundamentalmente su vida es la caza. Dentro de la serie de acciones que requiere la caza, el momento central es ‘matar al animal y comerlo’. Las narraciones mitológicas que hablan de la caza será el animal muerto violentamente su centro. Y a su vez al ser que de ese animal muerto proviene la vida por ello ‘la muerte violenta da vida’ se va a convertir en metáfora central de interpretación de la realidad. El ritual supremo va a ser la representación y reactualización de la muerte primigenia del animal sagrado que fue el origen de todo y de toda vida. Y siguiendo la conexión simbólica entre entidades propia de las culturas preindustriales, resulta que como para subsistir en las sociedades cazadoras recolectoras es preciso respetar las costumbres de los antepasados porque aseguran la vida del grupo, entonces se entiende que también de los antepasados muertos procede la vida. Así es que lo más sagrado se representará como protovíctima animal, como antepasado, como ancestro muerto, lo que se va a expresar míticamente como que los espíritus de los muertos tienen formas animales y que los animales muertos son nuestros ancestros.

En esta cultura la metáfora central va a ser *lo muerto* (animal o humano) *es fuente de vida, es la realidad, y lo sagrado*. Desde este patrón se va a interpretar la realidad, el comportamiento y la organización del grupo. Por ejemplo el acto sexual en la pareja humana se interpreta como que el hombre mata y la mujer es muerta, y de esa muerte surge la vida; la recolección de frutos se entiende como que la diosa tierra porque es espíritu, es decir un muerto, va a dar fruto.

En el chamán, figura central de estas culturas, confluyen todos los complejos mitológicos de su cultura, también la metáfora central de ‘la muerte violenta procede el ser y la vida’. Él cumple, entre otras, las funciones de médico, adivino, psicopompo, iniciador a la experiencia sagrada del colectivo, es el establecedor de armonía entre lo sagrado y lo profano y ello por su capacidad para el trance extático. Él polariza el complejo mítico de estas sociedades cuyo centro es el animal muerto. Así el ancestro del chamán es un ‘animal-ancestro’ que equivale a muerto y que junto a varios espíritus zoomorfos con los que está emparentado le asistirán en los trances y en las sesiones chamánicas. El atuendo y utensilios para

organización colectiva forman el cuerpo central al que se añade otras narraciones que ocupan un lugar periférico son las llamadas etiológicas y cuya función es dar razón de los rasgos de algunos animales, de accidentes geográficos, etc.

En las mitologías se puede discernir entre el cuerpo central y el periférico según la importancia de la actuación a la que esté ligada una narración. Pero hay otras orientaciones que ayudan a discriminar entre ellas. Por ejemplo las figuras sagradas principales que son expresión del valor supremo del sistema puesto que la experiencia sagrada se presenta siempre como algo supremo y absoluto, también nos darán información de las actuaciones principales. También los rituales más solemnes al estar conectados con las figuras mitológicas centrales están indicando los ejes centrales del sistema. Así es que los complejos míticos centrales vienen destacados por los rituales principales y más solemnes y por las figuras sagradas principales. Con este procedimiento podemos saber cuál es la narración central y cuales las periféricas.

Seguidamente hay que descubrir en la narración central cuál es el momento central de la narración el cual se detecta fácilmente porque vendrá señalado por los rituales centrales y las figuras sagradas centrales.

De todo ello Corbí concluye que para conocer los ejes del modo de pensar, valorar y actuar de una sociedad preindustrial deberemos analizar cuál es el momento central de su ocupación laboral más importante y relacionarlo con lo que es el momento central de la narración mitológica más significativa que resultará ser una metaforización de la operación central. La operación central conduce a la metáfora central desde la que se va a construir la mitología, simbología y rituales (C\_HEL:32-39).

Por este procedimiento Corbí consigue rastrear la conexión entre la forma de vivir, la forma de pensar y el medio de sobrevivencia. Por otra parte no es de extrañar

---

las ceremonias son símbolos de animales que le ayudaran a trasladarse al mundo de los espíritus, de los muertos que es el mundo de lo sagrado. Muertos, ancestros, espíritus y animales muertos son equivalentes.

El chamán recibe de su 'animal-ancestro' la vocación, el poder, la vida y la muerte, cuando entra en éxtasis comienza a comportarse, en gestos y sonidos, como el animal correspondiente al espíritu concreto que le ha poseído.

El segundo complejo mitológico relacionado con el chamán es el del árbol cósmico. Cada uno posee uno. Ese árbol cósmico es un 'axis mundi' que comunica el inframundo, el mundo y el mundo celeste y le otorga poder. El árbol chamánico juega un papel equivalente al 'animal-madre' o 'espíritu particular' que es un chamán muerto. También es el 'árbol de la vida', que está asociado a la diosa de la vida y de la fertilidad, que es un espíritu y tiene representación zoomorfa.

El tercer complejo mítico en torno al chamán es el de la 'montaña sagrada' que es el lugar de residencia de un ancestro chamánico y es la placenta de la que desciende la tribu. Cumple la función de 'axis mundi' a través del que el chamán en su trance puede trasladarse a los diferentes niveles conectando el cielo o mundo superior con los infiernos o mundo de los muertos.

Estos diferentes complejos míticos son equivalentes porque están regidos por el mismo patrón: 'el muerto es fuente de vida'. (C\_T,1983: 209-215)

que la acción que sustenta a un colectivo humano se convierta en metáfora, patrón, paradigma para la interpretación y valoración de su mundo.

En toda mitología se puede encontrar una estructura profunda constituida por una metáfora central<sup>106</sup> y una estructura superficial que sería la narración. La estructura profunda de los conjuntos mitológicos de sociedades que sobreviven de la misma manera permanece idéntica mientras que la narración varía enormemente (C\_HEL:47).

Corbí reúne las metáforas centrales de las culturas de las sociedades preindustriales, serían estas: para las sociedades cazadoras-recolectoras '*de la muerte violenta viene la vida*'<sup>107</sup>; para los agricultores de lluvia '*de la muerte viene la vida*'<sup>108</sup>; para los agrícolas de riego '*la muerte por sumisión es fuente de vida*'<sup>109</sup> porque sin obediencia no hay cultivo; para los ganaderos '*el bien está enfrentado al mal*'<sup>110 111</sup>.

### *Proceso de enriquecimiento axiológico de la lengua*

Corbí estudia cómo se va enriqueciendo valoralmente la lengua natural de manera que se torne extremadamente estimulativa y su correlación con el enriquecimiento estimulativo de la pragmática ligada a la sobrevivencia.

---

<sup>106</sup> Toda metáfora central puede concentrarse en una formulación abstracta que Corbí denominará paradigma central. Por ejemplo en el caso de los cazadores recolectores la metáfora central '*la muerte violenta es fuente de vida*', se puede reformular en términos conceptuales '*los elementos negativos de la vida generan los elementos positivos de la vida*' lo que aún se puede concentrar más en una formulación como esta - → + (C\_T,1983: 506-552).

<sup>107</sup> Como se ha explicado en la nota 10

<sup>108</sup> En las sociedades agrícolas de lluvia la acción principal es enterrar el grano para que de fruto, lo que se interpreta como una muerte siguiendo el paradigma anterior de los cazadores-recolectores.

<sup>109</sup> En las sociedades agrícolas de riego además de mantener el paradigma propio del cultivo '*de la muerte viene la vida*', precisaban de estructura jerárquica para controlar las inundaciones de los ríos. Así es que la sobrevivencia del colectivo dependía tanto del cultivo como de la autoridad, ello se traduce en añadir una nueva metáfora a la agrícola '*mandato-obediencia*' pues es imprescindible someterse a la autoridad para que el colectivo sobreviva. La relación '*mandato/obediencia*' era una relación cualitativa y ontológica. La relación '*mandato/obediencia*', tomada como transmisión ontológica, es equivalente a la relación '*emisión/recepción*'. Todo en la vida de las personas debía estar jerarquizado: el trabajo era sumisión a los que mandan, la moral era sumisión a lo que está establecido por la autoridad, la verdad era la aceptación de lo revelado. La creación se concebirá como emisión de un mandato divino y como recepción de ese mandato que se representará o como una orden divina, '*sea*', o como una emanación, o un parto, o como una obra artesana, etc. (C\_HEL,2007:73-134)

<sup>110</sup> En una sociedad preponderantemente ganadera, la muerte y la vida no forman una realidad cíclica como en los cazadores y los agricultores. La ocupación fundamental de los ganaderos es mantener vivos a sus rebaños contra la escasez, la enfermedad y los depredadores, sean estos animales o humanos. El enfrentamiento de la vida y la muerte es una lucha. Eso se representa, se mitologiza, diciendo que existen dos fuerzas, dos divinidades en lucha: el Principio del Bien, Dios bueno, contra el Principio del Mal, Dios malo o demonio. La versión más frecuente es el enfrentamiento de Dios contra el demonio. (C\_HEL:135-147)

<sup>111</sup> Para una exposición más detallada consultar Corbí *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*. Ediciones Universidad de Salamanca, 1983, Salamanca, pp. 209-221

Si como hemos dicho lo axiológico está ligado a la estimulación, y la orientación de la estimulación es el «sentido» que proviene de las operaciones para la supervivencia o funciones V, ello lleva a Corbí a afirmar que los significados axiológicos de la lengua presuponen el sentido así definido. Entonces el significado sería la trasposición comunicativa del sentido a la lengua, lo cual sería la causa de la carga axiológica de los términos y expresiones de la lengua natural. De esta manera las expresiones lingüísticas de la lengua natural no solo son designación sino significación de la fuerza estimulativa de la realidad en un modo de supervivencia determinado (C\_T:140).

Esta fuerza estimulativa de la realidad ha dependido de la modelación que se ha construido a partir de la metáfora central.

El «sentido» se expresa en la lengua a través de elementos axiológicos capaces de desencadenar u orientar las operaciones humanas de los grupos, de forma que conduzcan, en concreto, a la supervivencia. Si la significación es la transposición del sentido, la designación es una consecuencia.

La manifestación sensitiva del mundo para los humanos se *transcodifica* en significado por la asociación con una estructura acústica.

Afirma Corbí que el mundo es un correlato y se manifiesta como correlato para el humano; es un correlato de sentido, es decir, de acotaciones dotadas de significatividad y pertinencia para el humano. Puesto que es un correlato de señales, habrá que tratarlo como un sistema semiótico. Así se torna posible tratar el mundo natural como un sistema de señales, como un significante para el viviente humano (C\_T:47,101).

Así pues la relación entre los sistemas lingüísticos y sus referentes será una relación entre dos niveles de realidad significativa.

La semiótica del mundo natural, no deberá partir de los objetos, sino de sus elementos significativos. La articulación de los signos naturales depende del contexto cultural. Los signos naturales y el lenguaje no deberán entenderse primariamente como una relación entre palabras y cosas, sino como una relación entre elementos de articulación de signos naturales –las cosas- y elementos de articulación de signos lingüísticos.

Supuesto que el proceso de comunicación es una sucesión de operaciones de transposición, será posible enmarcar la semántica en el sistema peculiar humano de relacionarse al entorno y, por tanto, con la serie de operaciones para sobrevivir, es decir con la pragmática.

Para el resto de los vivientes lo cualitativo y perceptivo del mundo exterior



correlato, resulta siempre con carácter concreto, inmerso en el entorno. Para los humanos, lo cualitativo exterior en vez de apoyarse en eso exterior se apoya en una forma acústica, la expresiva de la lengua, entonces la forma acústica hace referencia al mundo exterior. Por la unión de la manifestación del entorno para el viviente — sentido— con la substancia acústica organizada semióticamente, ambas formas semióticas (la del mundo natural y la del mundo lingüístico) se apoyan una en otra y quedan en relación de «expresión-contenido»; con esta *transcodificación* se arranca la fuerza estimulativa del mundo natural para unirse a una forma acústica, así tenemos el significado lingüístico y el significado del mundo natural con lo que se diferencia significado del mundo natural, del mundo natural. Por este procedimiento se adquiere una distancia del mundo natural que llamaremos distancia objetiva (C\_T:105-106).

La reformalización semiótica lingüística de los signos naturales supone un código, es decir, un criterio según el cual se forman las categorías sémicas y según el cual esas categorías se estructuran y jerarquizan. Para la reformalización lingüística de los signos naturales o transposición lingüística del sentido, se utilizan unas determinadas categorías sémicas estructuradas, seleccionadas y jerarquizadas, según una perspectiva ocasionada por una determinada forma de ejercer las funciones V.

El hecho de que el sentido extralingüístico, al convertirse en sentido lingüístico (significado) adquiera ciertos caracteres nuevos, como una cierta generalidad, hace sospechar que toda operación de transposición pueda importar un aumento de sentido o por lo menos una modificación del sentido (C\_T:612).

Resumiendo lo dicho: Las funciones V (FV) orientan la estimulación, y de ahí surge el valor para los humanos. Este valor inseparable, directa o indirectamente, de las FV se traspa a los significados de la lengua natural. Los términos de la lengua natural son expresión de la fuerza estimulativa de las realidades para un modo de vivir determinado y por esa razón son designativos.

Esta fuerza estimulativa ha sido modelada a partir de la metáfora central, que como ya hemos dicho, surge del núcleo de supervivencia de las funciones V (FV). Y ello es así porque para que las FV cumplan su función se requiere que los individuos valoren aquello implicado en su supervivencia. La metáfora central concentra el valor de las funciones V, razón por la que va a servir de paradigma modelador de la estimulación de la realidad hacia nosotros. El valor así construido de la realidad se *transcodifica* en significaciones de la lengua natural por la asociación con una estructura

acústica. Las señales acústicas estarán cargadas de significatividad para los humanos en una determinada cultura.

La lengua natural conjunta la fuerza estimulativa natural y una estructura lingüística con sus leyes propias. Esto significa conjuntar dos niveles de significación: el propio del mundo natural y el *transcodificado* a la lengua. Se podrá, si es preciso, separar los dos niveles de significación y modificar el significado del mundo natural cuando sea necesario.

Podemos decir que a través de las FV modelamos el mundo natural para que resulte estimulativo, consiguiéndose que una vez modelado estimule a los individuos. Esta estimulación a su vez se *transcodifica* de estar en el objeto pasa a un soporte acústico. Así es que se conjunta en un objeto la estimulación de la cosa y la estimulación del enunciado.

La fuerza estimulativa se arranca del mundo natural para trasladarse a una forma acústica, con lo cual, en los humanos, el mundo natural se trascoda a mundo lingüístico. Eso acarrea que todo el mundo natural para unos humanos en una determinada manera de sobrevivir, sufre una reformalización lingüística comunicativa puesto que toda esta operación ha sido posible gracias a la relación entre sujetos. La reformulación lingüística consiste en transformar los elementos del mundo natural en paquetes de semas que configuran su significatividad.

De lo dicho se desprende que el mundo natural para los humanos no está formado tanto por objetos sino por significatividades lingüísticas generadas en relación con la pragmática; que la riqueza axiológica de la lengua natural se enraíza en las funciones V, aquellas de las que depende la sobrevivencia de un colectivo.

Nuestra dotación genética permite que modelemos nuestra estimulación consiguiendo con ello una facilidad para adaptarse a cambios en el medio gracias a nuestra capacidad lingüística.

Corbí continúa afirmando que la forma de la manifestación del mundo —cualidades sensitivas— se *transcodifica* a substancia del contenido de las lenguas naturales, reformalizada por la forma del contenido en virtud de su correlación con el sistema de expresión acústica de la lengua. La transformación de la expresión del mundo para el viviente en contenido de la lengua, transformación que es el fruto de la correlación de dos sistemas virtuales —el semiótico de la manifestación sensible del mundo y el semiótico de la manifestación semántica—, proporcionan una explicación del paso del referente extralingüístico al plano del contenido lingüístico. Como

referentes extralingüísticos se han de contar no sólo las cualidades sensibles, sino también las operaciones.

La lengua es así la conjunción de dos substancias, ambas sensibles. Una constituyendo el plano de la expresión y la otra el del contenido. Esta unidad y la sistencia de la una en la otra es la base de la generalidad de los términos lingüísticos y de su distancia objetiva.

Pueden determinarse en la lengua dos formas semióticas paralelas, una de la expresión y otra del contenido que es fruto de la trasposición del mundo natural, ambas son homólogas puesto que están construidas desde una única formalidad semiótica. Los planos de la expresión y del contenido están articulados, aunque con el mismo tipo de formalidad semiótica, de dos formas diferentes. Y la conjunción de las dos formas semióticas nos permite comprender los procesos de transformación de las categorías de la expresión del mundo para el viviente humano en categorías de contenido de la lengua.

Al unirse la manifestación del entorno para el viviente a una substancia —la acústica— organizada semióticamente, de caracteres arbitrarios, discriminatorios y sin homogeneidad substancial con el mundo cualitativo expresivo de las cosas, ambas formas semióticas quedan en relación de expresión/contenido y, con ello, se arrancan del mundo concreto del entorno y se adquiere la distancia objetiva. Estos caracteres de la lengua explican la interiorización del mundo (C\_T:612-618).

Lo anterior permite a Corbí concluir que la lengua no sólo transmite información a otros sujetos y se refiere al mundo, sino que, también, comunica, establece y asienta un mundo de valores para un grupo humano en un quehacer determinado. Así es que únicamente en la intercomunicación subjetiva hay un mundo correlato capaz de mantener orientados y vivos a los humanos, porque la lengua no es un hecho individual, ni los valores tampoco, ambos son hechos colectivos, por lo que únicamente en la comunicación intersubjetiva aparecen. Puede por ello afirmar que se da un nivel en la lengua en el que se establece una comunicación axiológica entre los sujetos del grupo. Este nivel es el semántico, entendiendo por semántica no sólo la referencia a lo objetivo, sino también el lugar de manifestación de lo valioso en la lengua.

La semántica del lenguaje natural está cargada axiológicamente, es decir establece, mantiene y comunica la valiosidad de lo objetivo para un grupo social en una cultura determinada.

La valiosidad de lo objetivo está en relación con la pragmática del grupo, es decir con las operaciones que el grupo debe desarrollar para sobrevivir. Por ello puede

afirmar que la inversión sémica concreta de las unidades semánticas está intrínsecamente conexa con la pragmática concreta de cada cultura. Por tanto, el modo concreto de supervivencia de un grupo humano, es decir, el modo concreto de relación con el medio, determina unas configuraciones axiológicas, simbólicas, míticas, etc., constantes y no otras (C\_T,83: 109-110).

Si el modo cultural de relacionarse con el entorno de un grupo social varía deberán variar, correlatamente, las configuraciones semánticas y axiológicas constitucionales del grupo. Aunque en ciertos cambios culturales basta con ampliar el paradigma<sup>112</sup>.

Corbí afirma que en las formaciones semánticas como expresión de lo axiológico se encuentran procesos metalingüísticos axiológicos, los mitos y los sistemas valorativos colectivos.

El desarrollo metalingüístico axiológico consiste en un proceso que parte de una estructura base, la metáfora central, sémicamente compleja y cargada de valor que se convierte en paradigma del contenido del discurso o del universo significativo según las leyes semióticas de «conjunción/disyunción». Se aportan elementos sémicos equivalentes o contrapuestos a cada uno de los componentes de la configuración-base. Con estas equivalencias y contraposiciones se explicitan los semas constitutivos de la configuración base a la vez que se los valoriza. Con ello, el proceso metalingüístico axiológico resulta ser un proceso de análisis de la realidad y de las posibilidades constructivas del paradigma al ser extendido a los diversos ámbitos de la vida cotidiana y a la vez es cosmizante en cuanto que con él se establece un «cosmos», un orden en un determinado ámbito semántico y axiológico, o bien en la totalidad de las cosas significativas de una determinada cultura (es el caso de los mitos, de los proyectos axiológicos colectivos PAC). Este tipo de proceso es axiológico en su punto de arranque, en su tipo de formalidad y en su término porque revaloriza la estructura-base de la que partió mediante procedimientos axiológicos. Es además un proceso que «verifica» la valiosidad de la estructura-base por cuanto demuestra su poder para taxonomizar y, porque normalmente, sobre todo en los mitos, explicita el valor pragmático de la estructura base de que se parte.

Al término del proceso, la estructura-base, el paradigma, se ha enriquecido con la aportación de todas las conjunciones realizadas. Se ha enriquecido con los semas de

---

<sup>112</sup> Serían los casos de los cazadores recolectores y los agricultores.

todas las unidades semánticas paradigmáticas por él.

Con esto, la estructura-base resulta ser el elemento semántico más denso de todo el universo estructurado de significación. El más denso y el que, de alguna forma, abarca y resume todos los ámbitos axiológicos de la vida de un colectivo. Podría decirse que es el término más general del universo semántico de que se trate porque abarca a todos los demás términos. Mientras que en la lengua científica el término más general es el más pobre en notas constitutivas, en el metalenguaje axiológico la estructura-base es el más abarcador por ser el más denso en semas.

Por otra parte, los términos axiológicos cuanto más densos son en semas por su enriquecimiento en la función cosmizante, más alejados están de las funciones pragmáticas inmediatas y, por consiguiente, también es más tenue su función designativa. Por el contrario, cuanto más denso es un término mayor es su papel en el establecimiento de un cuadro axiológico para un grupo social, es decir, mayor es su papel para establecer en un grupo humano una comunión axiológica y, consecuentemente, una orientación común con respecto al entorno, tanto social como físico.

El enriquecimiento sémico del paradigma por su aplicación a los diversos ámbitos de la vida de un grupo lo convierte en creador de sistemas axiológicos mediante la comunicación intersubjetiva mientras que en la relación con el medio deberá ser usado con unidades menos densas en semas axiológicos. Todo acto comunicativo es sobre el mundo, no es posible una referencia al objeto sin comunicación, ambas relaciones S-S y S-O están íntimamente conectadas. La intercomunicación de lo axiológico entre sujetos crea y afianza el sistema axiológico colectivo (C\_T:140-143).

Como resumen de este apartado diríamos que la comunicación intersubjetiva es la vía de establecimiento de los valores en los individuos de un colectivo que se transmiten en el nivel semántico de la lengua natural. Los valores se generan en el colectivo a través de la relación S-S, es decir de la comunicación en un contexto determinado de sobrevivencia que constituye la pragmática.

Las unidades semánticas de la lengua natural cargadas axiológicamente determinan la pragmática concreta del colectivo en un contexto concreto de supervivencia. A su vez la pragmática verifica y afianza el cuadro de valores. A cada modo de sobrevivencia le corresponde siempre una forma concreta de relación con el medio y unas formas concretas de configuraciones axiológicas y no otras distintas. La

pragmática o comportamiento colectivo depende del cuadro de valores, y a su vez el cuadro de valores determina el comportamiento, ambos son correlativos.

También el paradigma fruto de la metáfora central sufre un proceso de enriquecimiento sémico que se genera con la aplicación del paradigma a los diversos ámbitos de sobrevivencia del colectivo. Incrementa sus semas bien por equivalencia cuando se da conjunción en el ámbito al que se aplica, bien por contraposición cuando se presenta como opuesto al ámbito al que se aplica. Este proceso de enriquecimiento sémico del paradigma es el resultado de la modelación de cada uno de los ámbitos de sobrevivencia del colectivo que es también un análisis de la totalidad de la realidad. Otro efecto de su aplicación extendida a los diversos ámbitos de la vida cotidiana es que los ordena y jerarquiza axiológicamente. Gracias al proceso de enriquecimiento sémico del paradigma este acaba reuniendo la totalidad de los rasgos axiológicos de una cultura. Este será el lugar en el que se expresará el ámbito de lo sagrado. Con este enriquecimiento sémico, el paradigma resulta ser el elemento semántico más denso de todo el cosmos de una cultura que establece la comunión axiológica común en un grupo social (C\_T:141).

Queda fundamentado el considerar que el universo semántico y axiológico de cada cultura se establece por comunicación intersubjetiva, por lo que se puede afirmar que sin comunicación S-S no se da mundo, ni tampoco una estructura axiológica individual y colectiva organizada.

### **3.1.2 El habla constituyente mítica en las sociedades preindustriales con un modo de sobrevivencia sin ocupación dominante: nacimiento de la filosofía**

En las sociedades preindustriales, como hemos dicho, la metáfora central – con función de patrón de interpretación valorativa- surge de la ocupación dominante, es decir aquella de la que se obtiene lo necesario para vivir, una actividad que siempre estuvo acompañada de tareas subsidiarias que completaban la subsistencia como sería la recolección en los cazadores; la pesca, la caza y la artesanía en los agricultores de riego; la agricultura y la caza o el comercio en los ganaderos. Las ocupaciones laborales

subsidiarias se interpretan desde la metáfora central que surge de la ocupación dominante (C\_HEL:170).

Corbí pone de relieve que en las sociedades en las que se da una ocupación laboral dominante, la estructura social se genera a partir de esa ocupación. En el caso de las sociedades cazadoras se organizan en pequeños grupos familiares, porque para las partidas de caza no se necesita más; hombres y mujeres se dividen el trabajo, los hombres cazan, las mujeres recolectan. La ganadería precisa conjuntar varios grupos familiares para cuidar los rebaños y organizar la defensa. Las sociedades agrícolas de riego, a su vez, necesitan una estricta organización jerárquica y burocrática, más amplia que la de los grupos familiares o de los pactos entre clanes, para posibilitar el cultivo y la defensa.

La estructura social irá complejizándose al ir cambiando la forma de sobrevivencia. Mientras que en las sociedades cazadoras la estructura social juega poco papel en la formación de la mitología, en las ganaderas, ya algo más complejas, tampoco lo hacen pero influyen en su desarrollo haciendo intervenir nociones como la de ‘pacto’, ‘alianza’, ‘pueblo escogido’, ‘Mesías’. En cambio en las sociedades agrícolas de riego la estructuración social basada en la autoridad interviene en la formación del paradigma de interpretación y valoración de la realidad y también en el desarrollo de su aplicación (C\_HEL:170).

Corbí también estudia el caso de sociedades en las que no hay una ocupación dominante y en las que los medios de sobrevivencia se generan desde varias ocupaciones equilibradas. En ella no habrá ninguna ocupación que genere una estructura social que se imponga al grupo, en ese caso se arrastra la estructura social de la etapa laboral anterior. Ese sería el caso de la polis griega que arrastró la estructura social de base parental propia de los ganaderos; o el caso del burgo medieval en el que se arrastró la estructura social agrario-autoritaria. También ocurre en las sociedades mixtas como la de la primera industrialización en las que perduró la estructuración autoritaria de la época anterior.

En las sociedades, sin ocupación laboral dominante, el modelo axiológico surge de la combinación de las ocupaciones laborales más la estructura social arrastrada. La combinación es diferente en cada caso y modifica la estructura heredada.

En la polis griega empieza a generarse un modelo de interpretación de la realidad alternativo al modelo mítico. Las ocupaciones en la polis griega son abundantes, diversas, y con un peso político y económico proporcional. Encontramos la

agricultura de lluvia, la ganadería, la artesanía, el comercio, profesiones liberales y ninguna de ellas exige instituciones especiales que tengan consecuencias políticas y axiológicas, es decir sin efectos en el sistema de representación y valoración colectivo.

La organización de estas sociedades griegas no se basa en factores laborales, se apoya en asociaciones de tipo parental, clanes, fratrías, tribus. Este tipo de organización en familias y familias de familias aseguraba la cohesión sin apoyo de estructuras laborales o autoritarias.

Así pues la polis supuso una novedad desde el punto de vista laboral y organizativo al no disponer de una actividad dominante. Aparece un nuevo modelo de interpretar la realidad que se presenta como alternativo al mito al que después de dos milenios, acabará desplazando como sistema de interpretación y valoración colectiva, y como sistema de programación de los grupos humanos.

Corbí afirma que el modelo alternativo que nace en la polis, imprimió un importante giro en los modos de pensar y sentir de la humanidad, giro que todavía está en la base de todo nuestro sistema de vida. Dando origen a la filosofía y a la ciencia se arrancó al mito de sus funciones interpretativas y programadoras, y explica ese tránsito. Gracias a las peculiares circunstancias culturales de la polis, la artesanía pudo quedar libre de los modelos de interpretación que las otras ocupaciones creaban y por primera vez en la historia pudo funcionar como patrón de interpretación de la realidad. Y Corbí reconstruye la capacidad del trabajo artesano de constituirse como modelo de interpretación.

En el trabajo artesanal los instrumentos utilizados no tienen autonomía ninguna con respecto al artesano, dependen totalmente de su saber hacer. Son complementaciones y ampliaciones de sus capacidades de actuación que afinan y amplían su ámbito operativo. Por ello para llegar a ser artesano, el individuo debe aprender a desarrollar una serie de acciones encadenadas, en una sucesión y proporción tal, que resulte capaz de producir un determinado tipo de objetos.

Ello resulta como adquirir una nueva naturaleza para el humano puesto que en las acciones y series de acciones provocadas por los estímulos que son intrínsecos a nuestra condición de vivientes, no tenemos que preocuparnos del esquema de la sucesión de esas acciones, ni de la proporción entre ellas porque todo ello viene dado con el hecho mismo de existir. Sólo cuando el sujeto humano ha de aprender esas series de acciones que le convierten en artesano y ha de aprender la proporción y medida entre ellas, entonces debe ocuparse explícitamente de que el esquema de acciones sea correcto.



De esta forma el artesano adquiere una segunda naturaleza operativa, que no le viene dada por el mero hecho de ser hombre o ciudadano. Y ese aprendizaje artesano induce a unas concepciones de lo que es el sujeto y lo que es el medio: el hecho de que el artesano que es dueño de su saber hacer produzca objetos imponiendo una forma a la materia, se interpreta como que el sujeto emite una forma que la materia recibe. Lo que el artesano impone a la materia con su acción es una realidad que la materia no tenía.

De este trabajo artesanal surge una jerarquía entre sujeto y materia: el sujeto da un ser a la materia que ésta no posee, es decir emite el ser que la materia recibe. Dar ser supone que hay un emisor de ser, el sujeto, y un receptor, la materia y por tanto una jerarquía. De ahí que quien impone una forma a la materia debe interpretarse como contrapuesto a ella, lo que conduce a la contraposición de ‘materia-forma’ (*hylemorfismo*). El artesano se interpreta como contrapuesto al medio, como señor de la naturaleza. Un esquema que se traslada a la interpretación de Dios viéndolo como el Supremo Artesano y Señor de la naturaleza.

El saber del artesano es propio de cada individuo concreto, es un saber que le diferencia del resto de individuos de la polis y le da autonomía con lo que se acentúa el individualismo y le independiza de las sociedades en las que vive y consiguientemente del sistema mítico y valorativo que las rige. Con todo ello el artesano se comprende como una ‘naturaleza’ independiente de su función e integración social.

Aparece en la polis la noción de ‘naturaleza humana’ entendida como ‘principio operativo según razón’, o lo que es lo mismo según proporción y medida. El individuo ya no se define como núcleo de relaciones sociales, sino como ‘naturaleza independiente de su entroncamiento social’ (C\_HEL:170-179).

Según Corbí el factor más importante que se da en la polis que conduce a la generación de un nuevo modelo de interpretación de la realidad alternativo al mito es que el trabajo artesano induce a dar razón de un objeto, de una realidad, y con ello se intenta llegar a saber cómo está hecha, su ‘construibilidad’. Aparece así una novedad respecto a los mitos, puesto que estos nunca pretenden explicar cómo las realidades están construidas sino su valor o significación para una determinada sociedad. El trabajo artesanal pudo presentarse como una serie de acciones proporcionada a la producción de un objeto, como acciones según ‘proporción y medida’. Pudo concebirse así una noción de objeto como construibilidad. Con los artesanos de la polis surgió la noción de ‘naturaleza humana’ entendida como ‘principio operativo según razón’, es decir, según ‘proporción y medida’ (C\_T:442). También las relaciones entre grupos laborales de la

polis se gestionarán según ‘proporción y medida’ por la necesidad de coordinar los intereses de los diversos grupos laborales exige que se tenga en cuenta la opinión de todos. Así el modo de actuar de los artesanos resulta ser el más apto para ordenar la trama de las actuaciones económicas y políticas de la sociedad griega, porque es capaz de coordinar los intereses económicos y políticos del colectivo según ‘proporción y medida’, armonizando las voluntades de los diversos grupos según sus pesos respectivos.

De ahí que Corbí pueda afirmar que la metáfora artesana es un modelo operacional que intenta explicar el mundo como fruto de una serie de operaciones realizadas por un supersujeto divino o por los elementos materiales. Esta perspectiva dará lugar al nacimiento de la filosofía y de la ciencia, como formas de saber alternativas al saber mítico. Ello supone un desplazamiento de las metáforas centrales a modelos operativos, lo que acarreo un giro de enorme trascendencia en la historia de la humanidad que ha perdurado hasta hoy.

El mundo entendido como ‘factible’ supone que su interpretación está en función de los instrumentos disponibles y que es resultado según los modos de hacer humanos atribuibles a un sujeto divino o a las fuerzas de la naturaleza. El mundo resulta a la medida humana y a la capacidad instrumental de intervenir en el medio. Y aunque con el tiempo se sofisticarán los instrumentos y las ciencias hasta alejarse de una perspectiva antropocéntrica, se mantendrá la interpretación del mundo como factibilidad en la línea marcada por la metáfora artesana de la polis (C\_RsR:35-36).

La razón que encuentra Corbí para explicar que la metáfora artesana se convierta en patrón de interpretación y valoración en la polis, en la que, como ya se ha dicho antes, no había en ella una ocupación dominante, es la peculiar estructura laboral-social griega determinada por su relieve geográfico. La polis se estructurada en familias y familias de familias y utilizaba el esquema del trabajo artesano para coordinarse según ‘proporción y medida’. Siendo el modelo artesano el que mejor se adecua al funcionamiento social de la complejidad de la polis, a la vez que resulta ser el modelo más apto para ordenar la trama de las actuaciones económicas y políticas de la sociedad griega, porque es capaz de coordinar los intereses económicos y políticos del colectivo según ‘proporción y medida’, armonizando las voluntades de los diversos grupos según sus pesos respectivos<sup>113</sup>.

---

<sup>113</sup> Los intereses de los diversos grupos laborales de esta sociedad se pueden coordinar siguiendo el modelo de actuación de los artesanos: proponiéndose fines que ordenen los intereses de cada uno de los grupos,

Según Corbí este mismo modelo artesano lo usarán la filosofía y las ciencias para explicar el mundo, el ser humano y la sociedad suponiendo que las descripciones que hacen lo son de la realidad misma. Lo que dice la filosofía, las ciencias al igual que los mitos son descripciones y dan razón de la realidad misma, tienen ese supuesto común. Por ello las explicaciones de las ciencias y de la filosofía se presentarán como alternativas a las de las mitologías. Ese modelo tenderá, con el tiempo y lentamente, a ser preponderante, primero en la interpretación del saber y después en la organización de la totalidad de la sociedad<sup>114</sup> (C\_HEL:178-179)

---

según proporción y medida entre ellos. Además esta sociedad en la que todos son familia, la autoridad se establece teniendo en cuenta la opinión de todos, lo que también permitirá coordinar la diversidad de intereses. Es el nacimiento de la democracia, aunque de esa manera ya se actuaba en los clanes y en las tribus antes de la fundación de la polis, pero con un grado menor de complejidad y sofisticación.

<sup>114</sup> Corbí expone el pensamiento de Aristóteles como un ejemplo de utilización de la metáfora artesanal a modo de modelo de interpretación de la realidad.

«La construcción de un objeto artesanal supone: el artista o artesano que la realiza, una materia con la que se construye o sobre la que se construye, una forma previa, en la mente del artesano, según la cual se modela el objeto y un fin por el cual se construye. Y Aristóteles va a crear en torno a este esquema su teoría de la causalidad en su cuádruple aspecto: causa eficiente, causa material, causa formal y causa final.

También apoyado en ese esquema artístico-artesanal establece sus parejas de conceptos tomados igualmente del esquema operativo artesanal: la potencia y el acto, o lo que es lo mismo, la posibilidad de la materia de recibir la forma que el artesano le impone. Un arquitecto tiene posibilidad, potencia de realizar una construcción. Una materia tiene posibilidad de recibir una determinada forma. La construcción del edificio o de la estatua a partir del mármol, será el acto.

Este aparato conceptual, tomado y elaborado sobre el quehacer artístico y artesanal, lo transfiere Aristóteles al proceso del devenir de lo orgánico. En la procreación el varón es el principio formal, mientras que la mujer es el principio material. Como la procreación, también el desarrollo de un organismo es concebido con el modelo tecnomorfo, como la imposición progresiva de una forma a una materia o el paso de una potencialidad a actualización. Únicamente, que en el caso de los vivientes, la imposición de una forma no viene desde el exterior, como en el caso de las artes, sino desde el interior mismo. Y ese desarrollo interno y necesario del organismo es la consecución de un fin.

También aplica su modelo al conjunto del cosmos. La naturaleza actúa según fines, como un artista, crea orden y cuida del equilibrio de las fuerzas. Compara a la naturaleza con un buen administrador (*oiconomos agazos*) y al universo con una hacienda en la que cada elemento ha de cumplir una función y seguir unas prescripciones marcadas. También en el conjunto del universo hay una causa eficiente, una causa formal, una causa material y una causa final.

El mismo aparato conceptual es empleado para la interpretación del alma. El viviente es un compuesto de materia, el cuerpo, y forma, el alma. El alma es el principio dinámico y formal. El cuerpo alcanza un determinado grado de perfección por la acción del alma que le impone una forma.

También el proceso de conocimiento, tanto el conocimiento sensitivo o perceptivo, como el racional es interpretado con las categorías de materia y forma, acto y potencia. El alma tiene la potencia de percepción que es actualizada por la forma de los objetos sensibles, así la potencia de conocimiento intelectual es actualizada por un principio formal mental. El intelecto, en cuanto pasivo, se asemeja a una 'tabula rasa'.

Aristóteles distingue entre un intelecto pasivo y potencial y un intelecto activo (*nous poieticós, nous poieticós*). El intelecto pasivo no puede ser actualizado por un principio formal sensitivo (*phantasmata*); sólo puede ser actualizado por un principio formal que sea, por lo menos de su misma altura. Este será el intelecto agente. Como el artista trabaja la materia, así el intelecto agente elabora el '*phantasmata*' para liberarle de sus materias sensibles y elevarlo a la categoría de contenido mental.

Incluso a la lógica parece aplicar el esquema de materia y forma. El sujeto gramatical, que es determinado por el predicado, hace el papel de materia. El sujeto gramatical es determinado por el predicado como la materia por la forma, de manera que el juicio resulte un compuesto de materia y forma.

El esquema que utiliza Aristóteles supone una interpretación del mundo, no sólo estructurada y homogeneizada, sino, además, jerarquizada: la forma y el acto son jerárquicamente superiores a la materia

Resumamos las diferencias a nivel axiológico entre el mito y la racionalidad propia de la filosofía tal como lo plantea Corbí.

El trabajo artesanal proporciona un nuevo patrón de interpretación de la realidad. Este patrón nuevo es complejo, tiene dos dimensiones: una dimensión es la que surge de la práctica artesanal que exige causalidad, proporción y medida, esta es una dimensión abstracta; y una segunda dimensión que es axiológica porque refleja la actitud del artesano con respecto a la materia con la que trabaja. El artesano emite una forma que la materia recibe. Esta relación de emisión del ser y de recepción del ser es netamente axiológica. El modelo de interpretación de la realidad que proporciona el artesanado es a la vez abstracto y axiológico. Podría decirse que se manejan unidades semánticas cargadas de valor con procedimientos racionales abstractos.

Esto aporta una gran novedad a nivel de interpretación de la realidad, mientras que la interpretación del mundo que hace el discurso mítico parte de unidades semánticas fundamentales y las relaciona axiológicamente (formalidad semiótica según los lingüistas), el discurso que surge del patrón de interpretación artesano conjunta unidades semánticas fundamentales axiológicas tratadas con lógica abstracta.

Según Corbí tanto el mito como la filosofía proporcionan una interpretación del mundo con una gran diferencia en la manera de conseguirlo. El mito transfiere una configuración significativa de un campo A a un campo B cuando se vislumbra en B una posible aplicabilidad de la estructura y significatividad de A. Con el *transfert* de A a B se homologa B a A en valor y significatividad. Mientras que en la racionalidad propia del modelo artesano se transfiere el modelo del campo A al campo B cuando se vislumbra en B la posibilidad de interpretar su estructura axiológica y relacional según el modelo aplicado a A. En este caso la homologación de A y B es tanto en su valor y significatividad, como en su estructura relacional, es decir, en el número de elementos distinguidos y en el tipo de relación entre esos elementos. Hay que recordar que el

---

o la potencia. Lo que para Aristóteles es menos valioso o menos perfecto, es tratado como materia; lo que es más valioso y perfecto, como forma. Así, el alma es superior al cuerpo, el hombre superior a la mujer.

Aristóteles usa la pareja de conceptos de materia y forma para intentar comprender a Dios. Dice que todo ser mundano es, por su naturaleza, siempre contingente, mezcla de potencialidad; necesita, por tanto, para su realización, de algo anterior a él. Y esto anterior, también mundano, necesita, a su vez, de otro anterior, y éste de otro, y así sucesivamente, hasta que se llega, para no quedar colgado en el aire, a un ser que es por sí mismo, que es pura actualidad, sin mezcla de potencialidad alguna.

Dios es, pues, pura actualidad, acto puro. Es forma pura. Si Dios es actualidad y aseidad pura, le corresponderá la nota de incorporeidad, puesto que todo lo corpóreo comporta materialidad, potencialidad, y hemos dicho que Dios es forma pura. Igualmente le corresponderá la nota de inespacialidad, puesto que espacio y cuerpo se condicionan mutuamente. Será, también, inmutable y eterno, puesto que la forma pura y el acto puro no permiten crecimiento o alteración, y si no tienen devenir, tampoco tiempo, puesto que éste es la medida del cambio». (C\_HEL: 169-178)

modelo de la racionalidad no es puramente abstracto ya que comporta una jerarquía óptica de los elementos relacionados y distinguidos.

La racionalidad que se encuentra en la filosofía transfiere de campo a campo paquetes de relaciones abstractas juntamente con jerarquización ontológica de elementos. Una operación que no posible con la racionalidad propia de la ciencia y la técnica ya que se ha despojado de todo resto de valor.

Para Corbí la diferencia nuclear entre el mito y la racionalidad consiste en el tránsito de la consideración de los objetos como significatividades a como factibilidades. Interpretar los objetos como factibilidad es interpretar el mundo según los modelos de la capacidad humana de intervenir eficazmente en el medio modificándolo. La interpretación del mundo como racionalidad es una interpretación como factibilidad, aunque no sea como un factible humano.

La filosofía interpreta el mundo como construibilidad; la filosofía establece una jerarquía ontológica y desde esta perspectiva dota de significatividad a los objetos; la filosofía, transfiere un modelo de unos campos a otros basándose en la fuerza explicativa del paquete de relaciones que el modelo contiene y no, como el mito, basándose en la aplicabilidad de los rasgos significativos del modelo a los campos a los que se transfiere (C\_T:454-456).

### **3.1.3 El habla constituyente no mítica en las sociedades con modo de sobrevivencia industrial: las ideologías**

Hasta aquí hemos expuesto el caso de las sociedades preindustriales. Veamos el análisis de Corbí sobre lo que ocurre en las industriales.

Durante unos dos mil años después de la polis, la ciencia y la filosofía se fueron desarrollando en pequeños centros mientras que el resto de la sociedad continuó viviendo bajo la programación de mitos, símbolos y rituales. En ese periodo la ciencia tuvo poca incidencia en la vida de estas sociedades. Pero lentamente se fue incrementando el desarrollo de las ciencias y tecnologías hasta que alteró profundamente las formas de actuar y de moverse, momento en el que se puede hablar de 'industrialización'.

Cuando la actividad principal del colectivo no tiene connotaciones axiológicas o estas se han reducido en su mayor parte como es el caso de las sociedades industrializadas, ello va a impedir que se pueda extraer una metáfora central con la que interpretar de manera estimulativa toda la realidad. La metáfora central, como ya hemos apuntado, es una fórmula plenamente axiológica y no se puede extraer de una ocupación que haya eliminado de sí lo valorativo como es la científica o la tecnológica. En esta nueva situación concluye Corbí, deja de ser operativo el procedimiento milenario de construcción de programas colectivos mediante mitologías y rituales, lo que conlleva que la religión vehiculada por ellos entre en crisis. Cuando un grupo humano abandona los modos preindustriales de vida, retrocede para él la validez de mitos, símbolos y rituales, lo que es fácilmente comprobable con la industrialización (C\_HEL:40-42).

En las sociedades industrializadas el acrecentamiento tecnocientífico arrinconó el mito porque, como ya hemos dicho, al abandonar los modos de sobrevivencia anteriores, desaparece la *acción central* que genera la *metáfora central* de las sociedades preindustriales de la que toma vigencia y en las que se sostiene el mito. Con la penetración de la tecnociencia en la actividad responsable de la sobrevivencia, dejó de ser adecuado el programa o proyecto de vida que propugnaba el mito y tuvo que encontrarse una alternativa. Mediante la filosofía se crearon las ideologías que se pretendían sustitutas del mito porque al mantener elementos axiológicos les posibilitaba constituirse como proyectos axiológicos colectivos alternativos a ellos<sup>115</sup>.

La ideología entrará en polémica con el mito porque debe ejercer el mismo papel. Si el mito pretendía ofrecer una interpretación y valoración intocable de la realidad, un proyecto de vida, junto con una religión que da base a una descripción de la naturaleza de las cosas intocable porque se decía revelación divina; a su vez la ideología apoyada en la filosofía y las ciencias pretendía ofrecer una descripción de la naturaleza misma de las cosas, por ello también intocable, y ligada a una valoración. La ideología pretendía tener un fundamento sólido y no imaginado como era el caso de los mitos, y su proyecto colectivo dejaba de tener la garantía de los dioses para pasar a

---

<sup>115</sup> Desde otra perspectiva pero en apoyo a lo expuesto Steve Bruce afirma «One of the most far-reaching elements of modernization is the structural and functional differentiation that comes with size and wealth. As societies became larger and more affluent, they become more internally varied and specialized.[...] As societies modernize, social life fragments as specialized roles and institutions are created to handle specific features or functions previously embodied in one role or institution. [...]Increased specialization directly secularized many social functions that were once dominated by the church: education, health care, welfare, and social control. Either the state directly provided such services or, if churches remained the conduit, the work became increasingly governed by secular standards and values» (2011:29-30)

respaldarse en el mismo ser de las cosas. Mientras el mito ofrecía ‘revelación’, la ideología ofrecía ‘descubrimiento’.

Para Corbí queda claro que el paso lento de una sociedad preindustrial a industrial supuso siempre el paso de un sistema de programación colectiva mediante mitos a un sistema de programación colectiva mediante ideologías<sup>116</sup>. Y ello acarrió una gran mutación a nivel axiológico (C\_HEL: 185-190).

Cuando una sociedad pasa a vivir de la industria, entonces la acción central será científica y tecnológica, por tanto abstracta, como lo expondremos en el siguiente apartado. Adelantemos aquí que cuando la relación entre S y O está mediatizada por la ciencia y la tecnología, deja de ser estimulativa porque estimulativo es aquello que está cargado de valor, es decir que está saturado de rasgos dirigidos a la sensibilidad y las ciencias y tecnologías para operar precisan eliminar semas, cargas axiológicas, de los objetos con los que intervienen.

### **3.1.4 El habla constituyente no mítica en la sociedad de creación de conocimiento: la necesidad de creación de proyectos axiológicos colectivos (PACs)**

Antes de abordar la situación del proyecto axiológico colectivo, PAC, en las sociedades llamadas de conocimiento, aquellas que han pasado a vivir de la creación continua de

---

<sup>116</sup> Corbí al estudiar el sistema de valores liberal de la primera industrialización descubre que se da una combinación entre elementos del antiguo sistema agrario-autoritario y la ideología. En estas sociedades las ciencias, lo económico y lo político se rigen por principios ideológicos, y el resto de ámbitos de la vida permanece bajo las directrices del mito. La convivencia entre los dos regidores de lo axiológico fue difícil porque los avances continuos de la industrialización quebraban siempre el equilibrio conseguido entre ambos sistemas, a la vez que el antiguo sistema se resistía a ceder terreno.

Progresivamente la industria se fue convirtiendo en la ocupación dominante y en esa misma proporción iba retrocediendo los restos del sistema agrario-autoritario. A medida que la industrialización iba ganando terreno, los restos axiológicos que arrastraba del sistema anterior, incluida la religión, entraron en crisis.

En Occidente se ha vivido durante unos doscientos años en sociedades mixtas como estas en las que convivía el doble discurso constitucional: el mítico-simbólico, sostenido por las iglesias e instituciones religiosas, y el ideológico, propugnado por los sectores industriales, sus patrocinadores filosóficos y científicos, los partidos políticos y los sindicatos.

El núcleo industrial se organizaba según las ideologías mientras que la población agrícola mayoritaria continuaba haciéndolo por la religión como proyecto colectivo. A su vez dentro del sector industrial las ciencias, la economía y la política se guiaban por la ideología mientras que la moral, la organización familiar y la estructuración jerárquica de la sociedad por la religión.

nueva ciencia, tecnología, servicios y productos, vamos a ver cómo según Corbí la ciencia y la tecnología generan la desaxiologización.

### *Proceso de desaxiologización del lenguaje científico*

Como ya hemos apuntado anteriormente las individualizaciones objetivas del mundo sensible son correlatas a la necesidad que es la que crea el «sentido»<sup>117</sup> y por tanto son correlatas a las operaciones del viviente y a sus series operativas orientadas a la sobrevivencia.

Corbí afirma que cuanto más compleja y amplia sea la serie operativa que constituye una función V de supervivencia, más se alejan de la axiologización sus elementos constitutivos. Y si además intervienen en la operación instrumentos complejos y se suma el reparto de la serie de operaciones entre diversos individuos, se desaxiologizan proporcionalmente estos elementos puesto que se encuentran más alejados de la función V. Con ello se desaxiologizan las acotaciones objetivas del mundo natural pues se tornan en ‘medios para’.

La abstracción es un proceso en que se substituye el significado de los términos conseguido por la *transcodificación* del significado natural a significado lingüístico plenamente axiológico, que hemos explicado, por un sistema de descripciones en el que el significado de cada término se establece por definición eliminándose los elementos (semas) axiologizantes. Con lo cual se consigue eliminar del término todos los semas que hacen referencia a la estimulación del mundo natural (C\_T:103-104).

Con ello quedaría explicado el proceso de desaxiologización de la operación humana y de su mundo correlato, y queda también explicada la construcción de la lengua científica o abstracta como metalengua del lenguaje natural (C\_T:139).

El saber científico mantiene algún tipo de conexión con las operaciones que están

---

<sup>117</sup> Para Corbí «sentido» [es] la orientación de los humanos de cara a la supervivencia con respecto al entorno de acuerdo al sistema de operaciones para la sobrevivencia o funciones V. Afirma que los significados axiológicos de la lengua presuponen el sentido así definido. Entonces el significado sería la trasposición comunicativa del sentido a la lengua, lo cual sería la causa de la carga axiológica de los términos y expresiones lingüísticas con lo que dejarían de ser una mera designación. Así la designación lingüística sería una consecuencia de la trasposición del sentido extralingüístico para los humanos a significado lingüístico. El significado es una forma semiótica (lingüística) de una forma dada o sentido. (C\_T:140).

El «sentido» se expresa en la lengua a través de elementos axiológicos capaces de desencadenar u orientar las operaciones humanas de los grupos, de forma que conduzcan, en concreto, a la supervivencia. Si la significación es la trasposición del sentido, la designación es una consecuencia (C\_T:123).



regidas por las significatividades de las cosas, entendiendo en este caso «significatividad de las cosas» como su fuerza estimulativa. La posibilidad del lenguaje científico está intrínsecamente dada en la estructura de la lengua a causa de la distancia objetiva creada por la doble función de significación y designación<sup>118</sup>. Esa posibilidad se actualiza cuando se crea una distancia entre la fuerza estimulativa del objeto y el objeto, lo que permite operar sobre el objeto prescindiendo de su significatividad o fuerza estimulativa.

Las lenguas abstractas como la científica y la tecnológica, fundamentalmente se caracterizan por la disolución de las configuraciones sémicas nucleares, sede principal de la carga axiológica de los términos. Con esta desarticulación nuclear los términos se alejan de sus capacidades axiológicas porque se alejan del sentido. Entonces los significados se establecen convencionalmente por definición así es que de esta forma se originan contenidos que no motivan axiológicamente. Se tiende a que todos los contenidos, todas las unidades de esas lenguas abstractas tengan este mismo carácter.

La abstracción objetiva —entendiendo por tal las formas lingüísticas alejadas del valor— se apoya en dos factores principales: la acentuación del aspecto designador y no tanto significativo de los términos; y la desarticulación de los núcleos séricos significativos<sup>119</sup> de esos términos mediante definiciones.

La desaxiologización de la lengua científica se refuerza por el uso de la lógica racional en sustitución de la formalidad concreta o cualitativa de las narraciones axiológicas. Mientras que estas tienen un hilo conductor (base clasemática) compuesta de más de un sema como base isotópica del discurso, en la lengua científica la base isotópica o clasemática será simple.

Finalmente en comparación con un discurso axiologizante, el científico deberá desarticular la estructura actancial eliminando actantes<sup>120</sup> dejando solo la relación S-O pero reducidos ambos a puros operadores (C\_T:104-105).

La lengua científica pasa por desarticular los núcleos séricos, las bases clasemáticas o topos en el que deben insertarse los núcleos, y el sistema actancial

---

<sup>118</sup> Véase nota anterior.

<sup>119</sup> Trataremos la estructura de las unidades de significación en el próximo apartado. Avancemos que las unidades de significación contienen un núcleo sérico (Ns) mínimo y permanente, y que las variaciones de sentido observadas, procederán del contexto.

Un efecto de sentido (semema) resultará, pues, ser  $Sm = Ns$  (núcleo sérico) +  $Cs$  (clasema). Donde el núcleo estará formado por una estructuración de semas más o menos compleja, y el clasema es el sema que define una clase de contextos (C\_T, 1983:100).

<sup>120</sup> Los actantes serán tratados en el punto siguiente, baste aquí decir que son un procedimiento axiologizante de la lengua que operan en las narraciones axiológicas. Habría tres parejas de actantes: remitente-destinatario, sujeto-objeto, ayudador-opositor. Corbí afirma que en el discurso científico sólo quedaría una pareja de actantes: sujeto-objeto pero ambas habrían perdido la carga axiológica.

axiologizante que prácticamente lo elimina. Además elimina la formalidad de lo concreto que es lo propio de lo cualitativo y axiológico, es decir de los discursos axiologizantes, haciendo desaparecer todo elemento del proceso metalingüístico axiológico. En este tipo de discurso la relación S-S se reduce a pura relación de información excluyendo la función de comunicación axiológica.

La significatividad para los vivientes de los objetos naturales de una cultura dada deja de ser el punto de partida del proceso científico que pasan a ser las construcciones teóricas. La legalidad de estas formaciones ya no será la legalidad propia de la comunicación de los vivientes en cuanto tales.

El lenguaje científico tiene carácter constructivo, manipulador y desaxiologizado pues opera con modelos contruidos lejos de las significatividades naturales de los objetos y lo hace para un sujeto en función de la teoría. Las narraciones axiologizantes también tienen un carácter constructivo pero no manipulado puesto que siempre se presentan como datos intocables (C\_T:140-143).

Una vez presentado el proceso de desaxiologización de lengua científica podemos retomar el tema de la situación del proyecto axiológico colectivo, PAC, en las sociedades de conocimiento.

Una nueva coyuntura es la que ahora estamos viviendo, aparece una segunda sociedad mixta en la que conviven restos de la sociedad preindustrial, de sectores industriales, con otros que han pasado a vivir de la creación continua de nueva ciencia, tecnología, servicios y productos, la llamada sociedad de conocimiento cuyo motor central se va convirtiendo cada vez más aceleradamente en el del conjunto.

A diferencia de la primera etapa de desarrollo de las ciencias y tecnologías, para Corbí hoy estas han dejado de pretender tener la clave de la verdad, y saben que tampoco pueden proporcionar elementos axiológicos para regir el conjunto. Afirma que en la nueva sociedad mixta, los restos preindustriales han sido barridos de la colectividad e incluso del interior de la mayoría de los individuos. Y por tanto en esta nueva situación, la religión está haciendo colapso. Se trata de un colapso axiológico que también afecta a las ideologías (C\_HEL:17).

En esta nueva situación ya no se genera una '*ocupación central*', que pueda ejercer como '*metáfora central*'. Y aunque todavía sobreviven restos de culturas de etapas anteriores no pueden convertirse en proyecto axiológico colectivo para la

sociedad de conocimiento, solo pueden ser ofertas de valores y proyectos de vida dirigidos para personas y colectivos agrario-autoritarios.

Entonces la situación actual que nos toca vivir es que si deja de ser posible que los sistemas mítico-simbólicos oferten proyectos colectivos y sistemas colectivos de programación, con sus sistemas de creencias religiosas que sean viables para las sociedades desarrolladas; si por otra parte hoy desaparecen los sectores de la primera industrialización que daban soporte a las ideologías, tampoco ellas se podrán mantener como fundamento de proyectos axiológicos colectivos; entonces estamos en una etapa en que debemos ser lúcidos de que hay que crear los proyectos axiológicos colectivos conscientemente y voluntariamente sin garantes ni divinos ni de la naturaleza, sino a propio riesgo (C\_HEL:195-196).

Más adelante abordaremos la propuesta de Corbí como procedimiento de creación de proyectos axiológicos colectivos para estas sociedades.

### **3.2 La lengua como formalidad de lo concreto**

El objetivo de este apartado es abordar la formalidad de lo valioso-concreto a partir de los estudios lingüísticos. Partiendo de la hipótesis, expuesta más arriba, que los humanos somos animales constituidos por el habla y que es a través de ella que configuramos y transmitimos lo valioso, vamos a seguir los pasos de Corbí en su recorrido por la lingüística cuyo estudio inicia convencido de que podía ser de ayuda en este propósito. Corbí toma a diferentes lingüistas<sup>121</sup>, pero nosotros nos centraremos en los trabajos de Greimas con alguna referencia a Hjelmslev, porque se centran en estudiar la formalidad propia de la semántica cualitativa de narraciones axiológicas como los cuentos populares, las narraciones y algunos mitos que nos podrán aportar elementos sobre la formalidad axiológica<sup>122</sup>. De la formalidad de la presentación y transmisión de lo concreto-valorativo propia de las lenguas naturales, muy estudiada por los lingüistas, Corbí presupone que de todo ello se podrá obtener el instrumental

---

<sup>121</sup> Autores como Saussure; Hjelmslev; Greimas; pero no aborda a Chomsky porque sus estudios sobre la sintaxis no se dirigen a los elementos valorativos que es lo que le interesa en su investigación

<sup>122</sup> Somos conscientes de que ha habido un desarrollo posterior de la semiótica y la narratología con Gérard Genette, Roland Barthes, Tzvetan Todorov entre otros. Su estudio queda pues pendiente para un futuro próximo.

necesario para crear sistemas axiológicos adecuados a las nuevas sociedades industriales y de conocimiento que es lo que le interesa averiguar.

Empecemos recordando las premisas desde las que parte este estudio en Corbí:

- Se aborda el *homo sapiens* en su condición radical de ser un animal con una peculiaridad en su programación genética: ella no condiciona todos los ámbitos humanos, determina los elementos fisiológicos, el modo simbiótico de vida, la condición sexual y la competencia lingüística, pero deja sin programar la manera de actuar con esos elementos determinados. Es decir tenemos sin programar cómo sobrevivir en el medio, la forma de asociación para sobrevivir, cómo organizar la vida sexual y la crianza, y la lengua concreta.<sup>123</sup>
- Toma el *homo sapiens* en su condición constitucional de ser un animal que habla. Con el habla los humanos pueden resolver la indeterminación genética. Esta solución ha sido una manera muy flexible, aunque con riesgos, de adaptarse culturalmente a los cambios en las diversas condiciones de supervivencia. Y con ello se ha conseguido mantener la supervivencia de la especie a pesar de las modificaciones de forma de vida.
- El hecho de tener indeterminadas las maneras cómo sobrevivir en el medio, la forma de asociación humana para no morir, el cómo organizar la sexualidad y la prole significa que hay un arco amplio de estimulación que no está determinada genéticamente y que a la vez es imprescindible su programación para la viabilidad como individuos y como especie. Este *gap* en la programación de la estimulación, que es un mecanismo de flexibilización para la especie, se resuelve con lo que Corbí denomina el proyecto axiológico colectivo.
- La cultura de cada ‘estadio’ humano ha generado, transmitido e inculcado a los colectivos lo que es valioso. Pero Corbí entiende que no basta con transmitirlo, debe hacerse de manera que genere una motivación espontánea hacia aquello que es necesario para la correcta supervivencia de individuos y grupos en una situación determinada, es decir debe ser interiorizado; hasta tal punto que la actuación resulte espontánea sin necesidad de reflexión y de acuerdo con el valor. De forma parecida a como funcionan los estímulos en los animales. Esa motivación para la acción debe funcionar en los humanos como el estímulo en el

---

<sup>123</sup> La lengua programa y con la pragmática se verifica y se introducen correcciones (C\_T:90).

resto de animales, es decir, debe operar espontáneamente. Así es que la estimulación que debe ser configurada por la cultura debe ser asumida a nivel profundo por los individuos, es decir, lo que tiene valor solo será operativo en la medida en que no se viva como puro sometimiento. Se debe establecer e inculcar el valor pertinente a las realidades adecuadas a los individuos en una determinada situación de supervivencia para que se dé la respuesta imprescindible y acertada que conduzca a la supervivencia del individuo y del grupo.

- La sociedad de conocimiento para la que la valoración propia de culturas anteriores no genera estimulación, porque ya no vive de la misma manera, deberá ser muy consciente de que la necesitamos, y, a la vez, que la tenemos que construir conscientemente. Ya no es posible esperar que la solución nos venga dada, ahora como en el pasado vamos a tener que completarnos para ser viables, con unas diferencias: ahora nos toca hacerlo conscientemente, lo más rápido posible, y en consonancia con la movilidad. Ello es una gran novedad pues los sistemas axiológicos anteriores se construyeron de manera lenta, inconsciente y con objetivos de estaticidad por tanto como heterónomos.

Consideramos la postulación de que los humanos somos animales que nos constituimos hablando como el punto fundamental a partir del cual se va a ir desarrollando el estudio de Corbí y construyendo su propuesta.

La comunicación entre sujetos se construye en base a la semiotización<sup>124</sup> de la relación con el medio (relación S-O) que necesariamente es axiológica (C\_T:150). Entonces lo que se va a investigar es la formalidad de la comunicación de lo axiológico que se cumple en el lenguaje natural por ser valorativo, al no intervenir en él ni las ciencias ni las tecnologías, lo que va a ayudar a comprender la formalidad que deberá tener todo proyecto axiológico colectivo. Esto es necesario puesto que como ya hemos dicho, cuando entre el Sujeto y el Objeto opera la tecnociencia, la relación S-O deja de ser axiológica lo que genera que en la comunicación S-S deje de darse la semiotización estimulativa propia de la relación preindustrial con el medio expresada en la lengua natural. Y para que los proyectos axiológicos colectivos sean asumidos se precisa que se

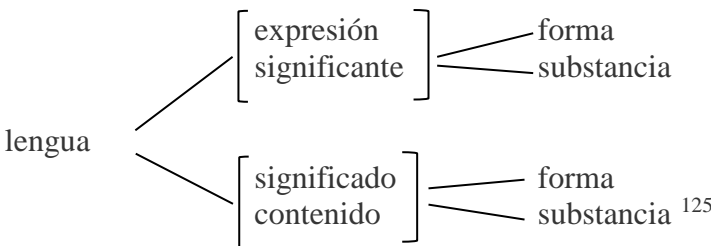
---

<sup>124</sup> Entendemos que Corbí toma semiotización como la transformación que debe ocurrir para que lo que está por comunicar se convierta en comunicativo. Habla de semiotización del medio físico porque al igual que los animales modelan el mundo a su medida, los humanos nos sometemos a este principio animal pero teniendo en cuenta que somos animales simbióticos a través del habla. Por tanto semiotizamos el mundo. Para los humanos el medio tiene la legalidad de lo lingüístico, y de esta manera se puede convertir en señales estimulativas (C\_T,1983:150).

dé una semiotización estimulativa, es decir se persigue encontrar la formalidad de lo concreto que genere una semiotización estimulativa que se introduciría en la transmisión de los proyectos axiológicos colectivos para que así puedan ser asumidos. Corbí persigue encontrar la formalidad de lo concreto en unos animales que nos constituimos por el habla que como es axiológica es cualitativa. Por ello estudia el manejo de lo concreto en el habla natural. Veamos los pasos.

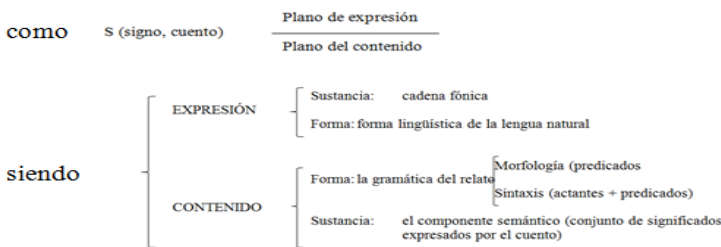
### 3.2.1 Forma y substancia en el habla

De su estudio de los lingüistas buscando la formalidad de lo concreto en el habla, Corbí, siguiendo a Hejmslev, mantiene que toda habla se divide en dos planos: *expresión* y *contenido*, y a su vez cada uno de ellos tiene forma y sustancia. La *expresión* corresponde al significante, parte fonológica, y el *contenido* es el significado, parte semántica. Tanto el significante o elemento fonológico como el significado o elemento semántico tienen a su vez forma y sustancia (C\_T:565-566). Nosotros lo hemos representado en este esquema:



Lo que interesa es lo formal que maneja la substancia para convertirla en comunicativa. La *forma del contenido* o forma de la significatividad de una lengua

<sup>125</sup> D. Blanco y R. Bueno en *Metodología del análisis semiótico* esquematizan lo que dice Hjelmslev



(Blanco;Bueno,1990:27)

corresponde, según Hjelmslev, a articulaciones sémicas que son, en definitiva, categorizaciones del mundo específicas de cada cultura y civilización (C\_T:163)<sup>126</sup>.

El término categoría sémica aplicado a un eje semántico particular es aquello que constituye la estructura como unidad mínima de significación. Los ejes semánticos en sentido operacional son la unidad de substancia del contenido articulada en estructura.

Por otra parte los semas configuran unas relaciones que se establecen en torno a ejes semánticos. Al conjunto de ejes semánticos se le denomina *sustancia del contenido* que no debe ser considerada como una realidad extra-lingüística, física o psíquica, sino como la manifestación lingüística del contenido, situado a otro nivel que la forma. Al estar haciendo referencia a cualidades intrínsecas a la lengua, en cierto modo, en cuanto a formalidad no varía de una lengua a otra. En el contenido de una lengua encontramos la oposición entre forma y substancia. La forma del contenido es tan significativa como la substancia del contenido.

Las articulaciones sémicas de una lengua constituyen su forma (plano sémico) mientras que el conjunto de ejes semánticos traducen su substancia (plano semántico). Así todo conjunto comunicativo puede ser llevado a dos planos diferentes: plano formal (séxico) y el plano substancial (semántico), y siempre el substancial es manipulado por la forma que siempre será la formalidad de lo concreto. Forma y substancia son dos conceptos operacionales que dependen del nivel de análisis escogido: aquello llamado substancia en un cierto nivel podrá ser analizado como forma a otro nivel.

La relación del individuo con el medio, S-O, es lo que constituye la substancia del contenido en la lengua natural. Pero para que se convierta en vehículo de comunicación debe tomar una forma. Aparece una doble semiotización sobre la relación S-O -entendiendo por semiotización la formalidad adecuada para tratar comunicativamente lo cualitativo que siempre será concreto-: la propia del mundo correlativo a un viviente en una cultura determinada y que es operativa (en ella interviene naturalmente el cerebro y los receptores como filtraje); y una segunda

---

<sup>126</sup> Forma y substancia: substancia en la expresión son los distintos sonidos que es posible producir con la boca. Forma es la manera como manejar esos sonidos cada lengua. Hay una formalidad común a todas las lenguas. En el contenido la sustancia es el medio (que está hecho a la medida del hombre porque se ha semiotizado), y la forma será la relación entre los elementos que se han cribado de la sustancia a partir de una segunda semiotización fruto de una manera concreta de supervivencia con un estilo cultural. La formalidad del contenido es única para todas las culturas. (C\_T,1983:163). Así pues Corbí usa el término substancia y forma en el sentido que lo utilizan los lingüistas, especialmente Hjelmslev. El uso del término substancia no tiene relación con la substancia de Aristóteles, es puramente una convención terminológica lingüística.

semiotización que es comunicativa, que aparece cuando la relación S-O se quiere comunicar en la relación S-S, lo que obliga a transformar lo sensitivo-estimulativo del mundo correlato a una cultura determinada en lenguaje comunicativo. Hay que tener en cuenta que la relación estimulativa también ha pasado por el habla. Las dos semiotizaciones se dan a la vez, se realizan como un paquete pero con un análisis se pueden discernir los pasos que constituyen la semiotización comunicativa (C\_T:161-163).

De todo ello Corbí deduce que si nos relacionamos con el medio en el seno de la lengua, entonces la estructura de nuestro mundo y el de la lengua natural es la misma (C\_EA1:51). Lo que se traduce en que la relación S-O pasa por la formalidad lingüística de lo concreto convirtiéndose en vehículo de comunicación. La relación S-O es estimulativa para la acción por lo que hay que semiotizarla para que se convierta en comunicación. S-O es la substancia y S-S la formalidad, por ello podemos afirmar que aplicando una formalidad semiótica sobre S-O se posibilita la comunicación (C\_T:615).

Corbí busca conocer la formalidad de lo concreto que se da en la comunicación para hacer pasar la relación S-O a S-S. Así estudiando la formalidad de la comunicación de significados conoceremos la formalidad de lo significativo o formalidad de lo cualitativo (C\_EA1:53).

Cuando entre el sujeto y el objeto intermedia la tecnociencia, la relación deja de ser estimulativa. En sociedades preindustriales el mundo natural era un conjunto de señales estimulativas, pero con la mediación de la ciencia y la tecnología entre el S y el O, y entre S y S, se produce una abstracción que impide que el mundo se perciba como un conjunto de señales axiológicas.

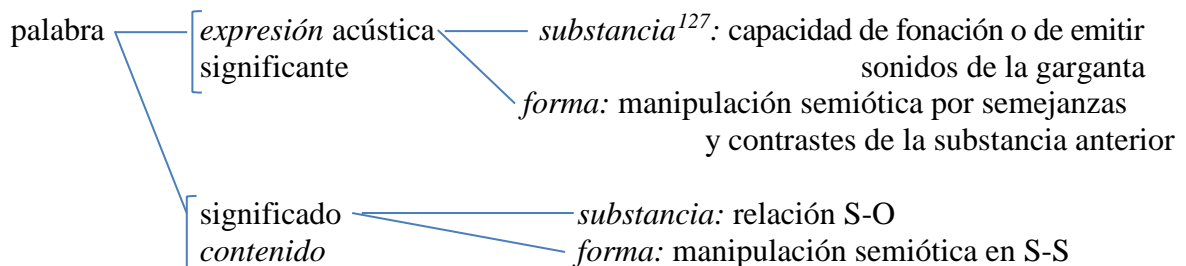
Mientras en los demás animales la formalidad de la relación con el medio es de estímulo-respuesta, y por tanto su actuación es de causa y efecto, la relación de los humanos con el entorno tiene la intermediación de la lengua. La lengua no debe romper esta legalidad propia de los vivientes para que no se quiebre el correcto desencadenamiento de la acción y con ello se ponga en riesgo la supervivencia. La lengua establece una relación S-O estimulativa. Pero las ciencias al mediar en esa relación la abstractiza por lo que se produce un quiebro en la formalidad estímulo-respuesta. Hoy se produce un fenómeno nuevo a nivel de la relación S-O: los productos y servicios de la tecnociencia carentes de carga estimulativa a nivel primario por su mismo proceso de gestación, deberán ser dotados de carga axiológica mediante el modo de vivir que se postule en esas condiciones de vida, es decir según el proyecto



axiológico colectivo correspondiente al desarrollo de las tecnociencias en un momento dado (C\_EA1:88,98;C\_HEL:250).

Al ser los humanos constitutivamente animales que hablan, tanto nuestra percepción como nuestra interpretación ya ha pasado por la semiotización del habla. La doble semiotización se realiza como un paquete pero con un análisis adecuado se pueden discernir los pasos que lo construyen (C\_EA1:72-73).

Teniendo en cuenta la doble semiotización el esquema anterior sobre la expresión y el contenido de la lengua, nos parece que puede representarse de esta otra manera:



La cultura para Corbí sería una programación lingüística colectiva de la relación S-O según una forma de supervivencia. Una relación en la que ha participado el cerebro y los sentidos sobre los que opera la programación cultural (C\_HEL:28). Mirando este cuadro podemos ver que si se dan modificaciones en la relación S-O producirá cambios en S-S y viceversa.

El estudio de Corbí en este terreno se centra en la formalidad propia de la comunicación, que es la formalidad propia de lo concreto-sensitivo. Le interesa estudiar la formalidad de la significatividad en el lenguaje porque le va a proporcionar la formalidad general de lo axiológico y a partir de ello las claves para la construcción de discursos axiológicos.

<sup>127</sup> Como ya hemos dicho Corbí usa el término substancia y forma en el sentido que lo utilizan los lingüistas, especialmente Hjelmslev. El uso del término substancia no tiene relación con la substancia de Aristóteles, es puramente una convención terminológica lingüística.

### 3.2.2 La estructura elemental de lo sensitivo-cualitativo-concreto <sup>128</sup>

Se va a tomar como base el estudio de Greimas sobre la estructura de la significación porque aunque sus análisis se centran principalmente en lo lingüístico, Corbí va a aplicar los resultados a otros campos de la significación, ya que toma la estructura elemental de la significación de Greimas como la formalidad de todo lo axiológico porque al igual que la significación, siendo sensitivo es también concreto. Así es que Corbí se referirá a esta estructura como la estructura elemental de lo sensitivo-cualitativo-concreto (C\_EA2:24).

Greimas se da cuenta de que para que aparezca la significación tienen que darse varios factores: discontinuidad, presencia dos términos y que estos dos términos estén en relación, una relación de conjunción y disyunción. Además la significación requiere de ejes semánticos con dos términos en relación de contrariedad en sus polos. Pasemos a explicar cada uno de estos elementos pertenecientes a la *estructura elemental de lo sensitivo-cualitativo-concreto*, la estructura elemental de la significación (Greimas 1966:18-29;C\_T:105-106).

#### *La discontinuidad*

Al abordar el estudio de la formalidad de lo cualitativo concreto se observa que la captación de lo concreto implica la existencia de discontinuos en el plano de la percepción y de disparidades diferenciales en lo percibido (Greimas,1966:18). Las discontinuidades están originadas por la construcción del mundo correlato a los sujetos en un mundo concreto de vida. Estas discontinuidades se deben además a que lo cualitativo concreto solo se constituye como tal, desde un punto de vista lingüístico, por contraposición (C\_T:293,583).

#### *Imprescindible presencia de dos términos (condición binaria)*

---

<sup>128</sup> Entendida como la legalidad que se aplica a cualquier campo concreto: fonológico, semántico, narrativo, arte...

Así mediante la percepción de discontinuos contrapuestos sobre un eje común, nosotros captamos diferencias y de ese modo el mundo toma forma delante nuestro y a través nuestro. Percibir diferencias implica percibir simultáneamente al menos dos términos-objeto y percibir una relación entre ellos, ligándolos de una manera u otra. Consecuentemente se puede afirmar que un término solo no puede ser percibido por lo que la percepción de algo implica la existencia de otra realidad con la que tiene una relación de contraposición. Será la relación entre términos la condición necesaria de su captación. Se apunta pues que la captación de lo concreto necesita de la presencia de dos términos y de la relación entre ellos sobre un eje común (Greimas,1966:19; C\_T:578).

Habrá que estudiar la noción de relación entre los términos.

### *Relación entre términos: conjunción y disyunción*

Una doble constatación sobre la relación entre términos: para que dos términos puedan ser percibidos conjuntamente hace falta que tengan alguna cosa en común, y a la vez deben ser diferentes en algo para poderlos distinguir. La relación entre dos términos es de conjunción y de disyunción aunque no siempre sea inmediatamente reconocible.

Ejem.: carretera nacional vs carretera comarcal → un ejemplo de comparación  
semántica: conjunción  
‘carretera’,  
disyunción ‘comarcal’ vs  
‘nacional’  
*pas vs bas* (en francés) → un ejemplo a nivel fonético:  
la conjunción es que ‘p’ y ‘b’ son  
bilabiales  
la disyunción es que ‘p’ es sonora o  
explosiva y la ‘b’ es sorda  
(Greimas,1966:19-20)

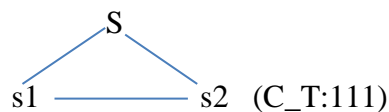
### *Eje de conjunción de términos*

Dado que los términos solos no comportan significación o acotación y que es a nivel de estructuras donde hay que buscar unidades sensitivas-concretas elementales debemos concluir que el mundo de concretos es un ensamblaje de términos en relación formal.

Eje de conjunción entre dos términos es el denominador común de los dos, es el fondo en el que emerge la articulación de la discontinuidad y la contraposición entre términos. Tanto la configuración del mundo de lo concreto como la lengua son binarias (Greimas,1966:20).

### Modelo

La estructura elemental de lo concreto, según Greimas, se representa con este esquema:



Greimas configura un modelo de relación entre dos términos **s1** y **s2**. Están relacionados entre ellos sobre un denominador común que se representa como un eje **S** que tiene como polos los dos términos **s1** y **s2** con conjunciones y disyunciones entre sí. Como **s1** y **s2** se distinguen por la diferenciación entre ellos podemos considerar que vistos juntos son contrarios.

Como todo lo concreto se percibe binariamente por contraste, frente al eje común **S** debe presentarse otro  $\bar{S}$  que estará en relación de contradicción, es decir, representa la ausencia de todo lo que es **S**. **S** y  $\bar{S}$  son complementarios<sup>129</sup>. Este eje  $\bar{S}$  también tiene dos polos  $\bar{s}_1$  y  $\bar{s}_2$  que representan lo que no es **s1** y lo que no es **s2**.

Hay que recordar nuevamente que este modelo hace referencia al proceso de comunicación de aquello percibido que está por comunicar.

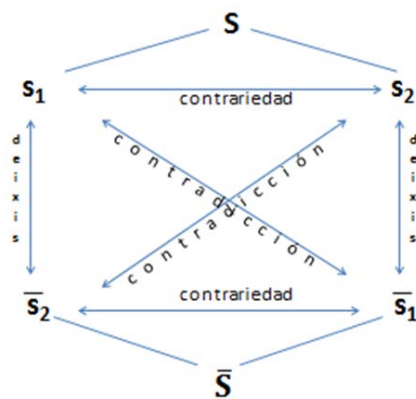
Estas son las relaciones entre los términos dentro del modelo:

- Relaciones de contrarios: **s1/ s2** y  $\bar{s}_1/ \bar{s}_2$  es a la vez conjunción y disyunción
- Relaciones de contradicción: **s1/  $\bar{s}_1$**  y **s2/  $\bar{s}_2$**
- Relaciones de implicación: **s1/  $\bar{s}_2$**  y **s2/  $\bar{s}_1$**

Si se admite que el eje semántico **S** o sustancia del contenido (el núcleo del significado) se articula en dos semas **s1** y **s2** que son contrarios entre sí, estos dos semas indican la existencia de sus términos contradictorios  $\bar{s}_1$  y  $\bar{s}_2$ . Dicho esto, el eje  $\bar{S}$  se

<sup>129</sup> Cada posible significación **S** tiene un contradictorio  $\bar{S}$ . El conjunto **S** y  $\bar{S}$  formarían la totalidad de la significación, por ello se puede hablar de que son complementarios.

puede definir como una doble relación de conjunción y de disyunción entre los términos  $\bar{s}_1$  y  $\bar{s}_2$  (C\_T:619-620).



(C\_EA1:112)

Greimas construye un modelo de la estructura fundamental de la significación en el que participan los conceptos de conjunción y de disyunción entre semas contrarios y contradictorios. Hay una correlación entre la contrariedad que se da entre  $s_1$  y  $s_2$  con la que se da entre  $\bar{s}_1$  y  $\bar{s}_2$  (Greimas,1968:136-137,160).

Se puede decir que esta estructura elemental de la significación es el modo de existencia de la significación, caracterizada por la presencia de la relación articulada entre dos semas. Es la estructura de la significación sea en el nivel que sea.

El eje semántico subsume los elementos sémicos que surgen analíticamente. Así se puede afirmar que los semas pueden considerarse como las partes de la 'totalidad'. Greimas propone solo considerar la relación entre sema y la categoría sémica a la que pertenece desde el punto de vista de la presuposición lógica. Si hay una contraposición es que se da sobre un eje. Al lado de la relación antonímica (disyunción y conjunción) entre los semas de una misma categoría, la estructura elemental de la significación se define por la relación hiponímica entre cada uno de los semas tomados individualmente y la categoría sémica entera. Partiendo del sema, la relación con la categoría es hiponímica y partiendo de la categoría será hiperonímica (C\_T:633).

### 3.2.3 Operaciones de transformación de la significación desde estructura elemental de la significación

Greimas construye el esquema en relación a la significación que también lo emplea sobre lo fonológico, ello permite ampliar su aplicación a todo lo concreto no abstracto. Los términos **s1** y **s2** pueden referirse tanto a objetos sensibles, como a sistemas de valores contrarios.

La relación entre términos **s1**, **s2**,  $\bar{s}_1$  y  $\bar{s}_2$  es dinámica y sigue una orientación, es decir que hay manera de abandonar uno de los términos para optar por el otro que tendrá que seguir una ordenación fijada. Cuando **s1** y **s2** representan a sistemas de valores, el paso de **s1** a su contrario **s2** supone unas operaciones de transformación reguladas que constituirán la sintaxis fundamental de las formaciones axiológicas.

La sintaxis narrativa de esa transformación consistirá en poner en movimiento el modelo generando operaciones orientadas y organizadas en series. Para hacer un cambio de opción, de **s1** a **s2** hay que negar **s1** colocándose en  $\bar{s}_1$ , es decir la negación de un término supone la afirmación del contradictorio porque siempre nos movemos en un ámbito dual.

Como la relación de términos es binaria a la vez que se niega el término **s1** al mismo tiempo se está implicando su opuesto **s2**. Así la serie de operaciones que se genera en el paso transformador de **s1** a **s2** es la siguiente: desde **s1** hay un desplazamiento a su negación  $\bar{s}_1$  y desde aquí queda implicado **s2**. La implicación pone de manifiesto que toda contraposición axiológica o cualitativa es binaria, negar una es implicar la otra. Todos los tránsitos entre términos son movimientos previsibles y ordenables.

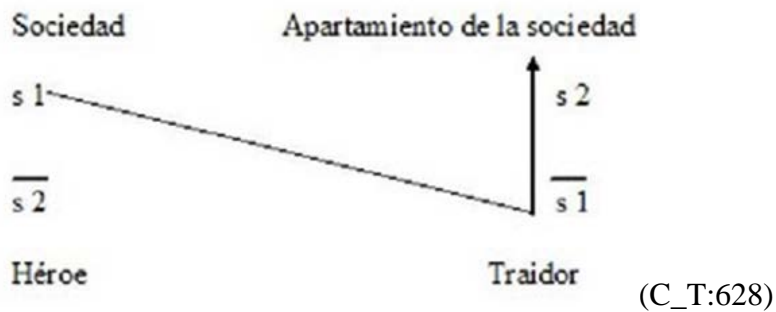
El eje semántico contradictorio  $\bar{S}$  interviene en el tránsito de un sema a su contrario, es necesario para la generación de significación. Una propuesta de valor siempre presenta la posibilidad de su negación.

A las series de operaciones para pasar de **s1** a **s2**, Greimas las denomina *performancias* y al constituir el esquema operativo de la transformación de contenidos, se torna en la unidad más característica de la sintaxis narrativa. La *performancia* es una unidad sintáctica que siendo abstracta puede recibir cualquier contenido. En ella se da la pugna entre términos-valor en contrariedad por lo que para afirmar uno se debe negar el otro. Esto supone despojar a un término del valor y atribuirlo al otro produciéndose, pues, un *transfer* de objeto-valor de un término a otro.

Al pasar esta dinámica de transformación a una narración los términos **s1** y **s2** deben investirse, y lo hacen convirtiéndose en dos sujetos enfrentados que corresponden a dos haceres o cuerpos valorativos contrarios que van a provenir de las funciones V o funciones de supervivencia. En la pugna entre dos sujetos con sus objetos-valor

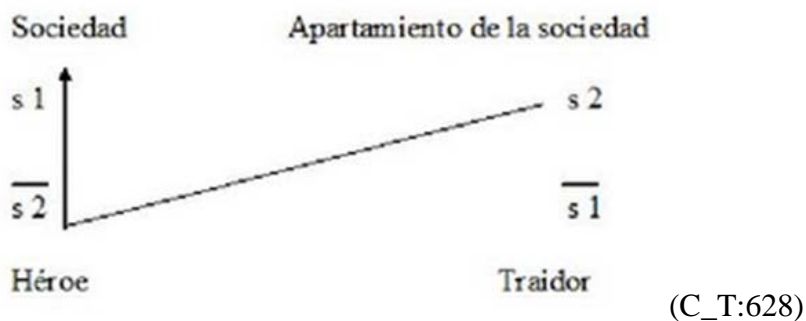
opuestos, no pueden ser válidos los dos sistemas de valor pues son contrarios, luego será preciso afirmar uno y negar el otro. Ello supone despojar de valor a un término para atribuírselo al otro, hay pues un transfer de valor (Greimas,1968:172-175).

Hay dos *performancias* o series de operaciones o *transfers* de objetos-valor que toman direcciones diferentes. La primera, Corbí la ejemplifica sobre los cuentos de Propp de esta manera:



Representa que la sociedad sufre una carencia: la hija del rey es robada. El traidor la ha robado y la aparta de la sociedad. La inversión de los términos en este caso es la siguiente: s1 es la sociedad en orden colectivo;  $\overline{s1}$  es el traidor que es el valor contradictorio al orden; s2 es la sociedad en caos, aquí el objeto valor transferido es investido como la hija del rey. Se pasa del orden al caos.

La segunda dirección que puede tomar el *transfer* es la siguiente:



En esta parte de la narración el héroe encuentra a la hija del rey en un lugar apartado de la sociedad y la devuelve a su familia. **s1**, el orden, es restablecido gracias a  $\overline{s2}$  investido como el héroe que es la negación de la alteración del orden **s2**.

Pueden darse historias en las que la narración recorre los dos caminos del transfer como es el caso de los cuentos maravillosos: un primer transfer del objeto-valor desde el lado de la sociedad y el héroe, al del traidor y el apartamiento de la sociedad; y después llega la acción del héroe que realiza el transfer en sentido inverso. Pueden darse

narraciones, como los mitos sobre los orígenes, en que únicamente se da uno de los recorridos: ausencia de objetos-valor como situación original seguida de su adquisición por la actuación de un héroe, dios o ser mítico, que resuelve esa ausencia.

Estas constataciones formales, teniendo en cuenta el modelo constitucional y las operaciones que pueden generarse a partir de él, son de suma importancia para una teoría del valor. Hemos visto la formalidad de lo axiológico y su sintaxis de forma abstracta y general. Resulta operativa para la comprensión de mitos y sus procesos de transformación y de las ideologías y sus transformaciones. Y resulta una herramienta para la construcción de nuevos proyectos axiológicos (C\_T:627-628).

### 3.2.4 Gramática de la narración

En una narración hay varios niveles de gramática:

- en el nivel más profundo se da una gramática fundamental que es de orden conceptual y sus categorías son propias de la comunicación o semióticas. Es el que acabamos de explicar.
- un nivel intermedio que mediante la inversión de los términos del nivel profundo permite poder generar relatos con forma figurativa y antropomorfa que constituye el nivel superficial de la manifestación.
- los términos fundamentales investidos suponen el nivel superficial de la manifestación plenamente figurativa donde los actores humanos o personificados, es decir con carácter antropomorfo, cumplen propósitos, se someten a pruebas, ejecutan quehaceres, etc. La narración o el discurso (Greimas, 1970:135).

El nivel profundo y el nivel intermedio están contruidos mediante metalenguajes fruto del análisis y ambos articulan el nivel de la manifestación o narración.

El desarrollo de la estructura superficial depende de las leyes de la estructura profunda que está en su fundamento, y deberá seguir las leyes de la sintaxis narrativa que regulan las operaciones a nivel de relato.

La gramática profunda consiste en operaciones efectuadas sobre los términos que van a ser investidos de valores de contenido (*performancias*). Esta gramática transforma y manipula estos contenidos negándolos y afirmándolos con unas



operaciones que al estar orientadas resultan previsibles y calculables. Como ya hemos dicho estas operaciones están ordenadas en series. Por ejemplo la relación de contradicción supone una operación de negación de uno de los términos e implica su contrario ( $\bar{s}_1$  al negar  $s_1$  está implicando a  $s_2$  que es el contrario de  $s_1$ ).

La gramática profunda junto a la gramática narrativa organizan las operaciones de los términos investidos con formas figurativas de carácter antropomorfo de la narración. Las dinámicas de las figuras antropomorfas que aparecen a nivel de narración surgidas de la inversión de los términos que operan a nivel profundo, son siempre una competición entre sujetos. Los términos  $s_1$  y  $s_2$  son investidos antropomórficamente como dos sujetos que representan dos sistemas de valores contrarios que manifiestan una negación y una afirmación a nivel profundo. La operación de negación de  $s_1$  a nivel profundo se traduce en una dominación del contradictorio  $\bar{s}_1$  a nivel superficial, y la implicación que se produce a nivel profundo como siguiente paso, se transcribe en la narración como una atribución de valor al contrario:  $s_2$ . Nunca es posible la aceptación de dos términos contrarios. La competición va a resultar lo más característico de las narraciones sobre tránsito de valores. Se da una equivalencia de la gramática superficial con la fundamental lo que se traduce en una transformación de las relaciones de contraposición del nivel fundamental en competición a nivel de manifestación.

$s_1$  y  $\bar{s}_1$  situados en el eje de contradicción están vinculados por la negación y afirmación relativas lo que se traduce en la representación antropomorfa como una polémica. Su transcripción a narrativa dará una serie de enunciados con carácter de competición y de lucha a causa de las operaciones de negación y de aserción producidos a nivel fundamental.

Toda serie sintagmática en una narración necesita:

- que los términos  $s_1$  y  $s_2$  sean investidos antropomórficamente como dos sujetos que representan dos quehaceres contrarios cuya relación es bidireccionalmente contraria,
- ha de haber necesariamente una opción por uno de los términos
- reconocimiento del principio de orientación del nivel profundo que se toma como válido para los dos niveles de la gramática. Ello es siempre así puesto que no es posible la convivencia de los dos términos de la contraposición (C\_T,626-628).

La competición a nivel profundo representa la confrontación de representantes de dos sistemas de valores. Un segundo nivel que es el de las afirmaciones modales y

que se atribuye a los sujetos el querer, el saber y el poder hacer, en la que uno se impone a otro. Este transfer de valor se desarrolla en el nivel más superficial.

La competición resulta ser para Greimas la unidad más característica de la sintaxis narrativa, que siendo un esquema formal puede recibir diversos contenidos. Los sujetos en competición son intercambiables pueden ser tanto dominante como dominado. La competición entre sujetos adopta la forma de una serie de enunciados narrativos que no son otra cosa que una relación entre actantes a nivel profundo (Greimas,1970:207-208).

Por todo ello podemos decir que la gramática narrativa a nivel profundo está constituida por actantes y por las funciones o relación entre ellos; que los enunciados narrativos son sus formas sintácticas elementales; que las unidades narrativas consisten en series sintagmáticas de enunciados narrativos entre los cuales la competición es la más representativa de la narratividad (C\_T:627).

### 3.2.5 Estructura actancial

Corbí estudia la estructura actancial como estructura profunda de la narración axiologizante, lo hace a partir de Propp y de Greimas aunque lo extiende a toda narración con pretensiones de axiologizar<sup>130</sup>. Las unidades semánticas generadas por la sintaxis serán de dos tipos *discretas* o *integradas* (predicados). Las primeras tendrán efecto de entidad (substancia) que por la acción de los clasificadores del discurso (clasemas) resultaran como cosa, persona, imagen, símbolo, etc. y sobre ellos van a recaer los atributos aportados por las unidades integradas. La actividad sintáctica proporciona primero un objeto discreto, para, seguidamente, dar información sobre ese objeto con ayuda de integraciones.

A las unidades semánticas discretas en las narraciones axiologizantes se les da el nombre de actantes y a la subclase de las unidades integradas el de predicados. Las unidades discretas o actantes juegan solo unos pocos papeles concretos que permiten categorizarlos. Son seis tipos que se relacionan primariamente en parejas: remitente/destinatario, sujeto/objeto, ayudador/opositor. Cada pareja constituye una

---

<sup>130</sup> Este apartado aborda el capítulo de Greimas, en *Semantique structurale* pp 172-180 y el de Corbí en su Tesis pp 601-609.

categoría actancial. Entre todas ellas hay una relación estructural estable y constante que esquematizaremos más adelante, en la que la pareja sujeto/objeto funcionaría como eje principal, puesto que como narraciones axiologizantes que son su fundamento, es establecer un valor para una colectividad que tiene que pasar por los sujetos particulares.

Los predicados o unidades semánticas integradas pueden ser estáticos o dinámicos. Los estáticos dan información sobre los estados o manera de ser de los actantes, y los dinámicos informan sobre los procesos que realizan o sufren los actantes. Tanto unos como los otros semantizan a los actantes que son estructuras abstractas vacías. Los actantes son anteriores a los predicados los cuales a través del discurso les irán atribuyendo propiedades.

La combinación de un actante y un predicado constituirá una unidad que se llama mensaje, y como los predicados solo son de dos tipos, los mensajes serán o simulacros de acción o cualificaciones.

Los mensajes descriptivos de una acción pueden referirse a un hacer en el mundo cósmico o bien en un mundo psicológico o mental. Y los mensajes cualitativos que describen maneras de ser o bien maneras de actuar añaden acumulativamente elementos a la semantización de los actantes.

Hay un principio de orden, un sistema inmanente a los mensajes con predicados de acción pues todo hacer lleva implícito, y en este orden, un querer-hacer, un saber-hacer, un poder-hacer. A esto se les llama los *modos*.

A todo lo anterior hay que añadir que una sucesión de mensajes no puede considerarse como una secuencia con significado, más que si las funciones que se manifiestan en él son todas atribuidas a unos mismos actantes. Lo mismo cabe decir de las cualificaciones.

Hasta ahora hemos estudiado sumariamente el discurso sin abordar la estructura interna de los actantes. Vamos a estudiarlas.

### **Las categorías actanciales.**

Los actantes se articulan en tres categorías sujeto/objeto, remitente/destinatario, ayudador/opositor.

Como hemos dicho la categoría sujeto/objeto constituye el eje principal de toda la relación entre actantes. El sujeto sería una estructura de deseos, una fuerza orientada

hacia un objeto deseado que constituiría el valor orientante. La orientación está determinada por el deseo: el objeto polariza y el sujeto es polarizado.

La segunda categoría ‘remitente/destinatario’ expresa ‘el árbitro que atribuye un bien’ / ‘el que recibe u obtiene ese bien’. Un ejemplo claro es el citado por Greimas, ‘la búsqueda de Santo Grial’ donde

Sujeto = héroe

Objeto = Santo Grial

Remitente = Dios

Destinatario = la humanidad.

Estos cuatro actantes tienen una articulación simple, que es la siguiente:



(C\_T:604)

En la que se pone de manifiesto que el Sujeto tiene una necesidad que es resuelta por el Remitente. Como se trata de una narración axiologizante para un sujeto en simbiosis, la solución no se limita a un sujeto sino que es para todo el colectivo que será el Destinatario. Ello quiere decir que el valor transmitido por el Remitente debe ser deseado por cada uno de los individuos del colectivo.

En algunas narraciones se pueden presentar sincretismos, como en las historias de amor en las que se suele producir un doble sincretismo: el sujeto es a la vez el destinatario; y el objeto es a la vez el remitente o dispensador.

Todavía se da una tercera categoría. Los actantes que actúan en la dirección del deseo y facilitan su consecución, y los actantes que actúan creando obstáculos, oponiéndose a la realización del deseo o a la comunicación del objeto, son ayudante/opositor. Es como si, junto a los interesados en el espectáculo creado por los actantes con respecto a una transmisión axiológica, existieran fuerzas benefactoras y enemigas. Tienen un carácter subordinado dentro del cuadro actancial, no son actantes principales del espectáculo. El ayudante y el opositor son una especie de proyección de la voluntad de actuar y de las resistencias del sujeto actante mismo, juzgadas con respecto al deseo como benéficas o maléficas.

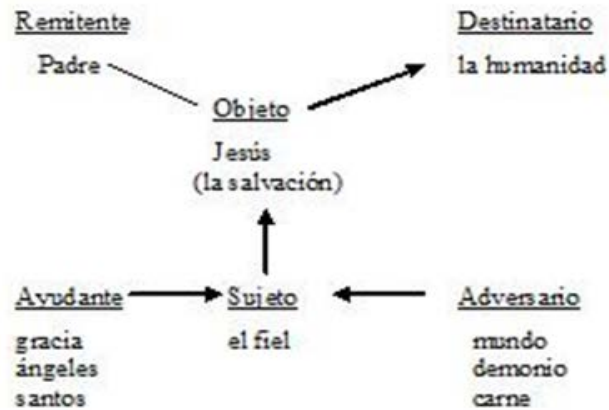
El modelo actancial completo quedaría como sigue:



(C\_T:605; Greimas,1969:180)

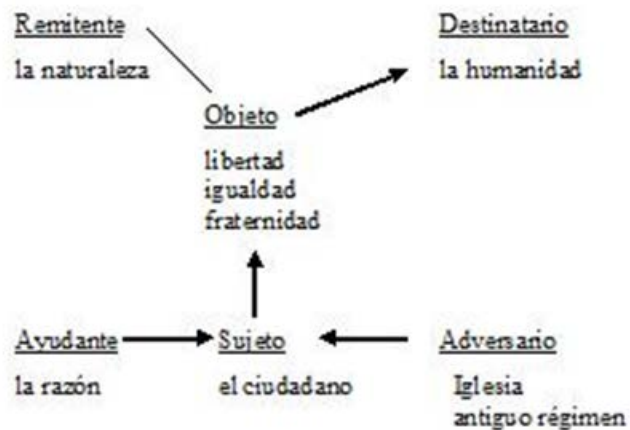
Otros ejemplos que propone Corbí:

--La estructura actancial del cristianismo



(C\_EA1:125)

--La estructura actancial del liberalismo



(C\_EA1:125)

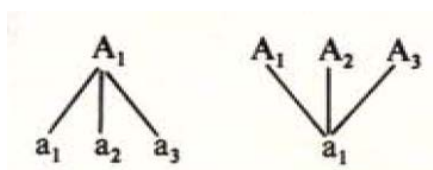
--La estructura actancial del socialismo



(C\_EA1:126)

Greimas busca una distinción entre actantes y actores, descubre que los actantes son elementos de la sintaxis profunda narrativa, y los actores del discurso superficial. Esta estructura profunda no es siempre fácil de reconocer por causa de las síncresis. Son dos niveles autónomos pero en relación.

La relación entre actor y actante es doble:



(Greimas,1983:49)

En el que un actante,  $A_1$ , puede ser manifestado en el discurso por muchos actores  $a_1$ ,  $a_2$ ,  $a_3$ , y a la inversa: un mismo actor,  $a_1$ , puede ser el sincretismo de varios actantes.

La estructura actancial aparece como siendo susceptible de dar cuenta de la organización de lo imaginario humano tanto colectivo como individual.

Greimas trabaja sobre un postulado implícito: el concepto de estructura que presupone la existencia de una red relacional de tipo paradigmático implícito en las narraciones. Sabemos que los actantes están en relación de contrariedad, por lo cual conocido uno queda definido el contrario. Los actantes solo se presentan en pares (Greimas,1983:50-51).

Para el propósito de Corbí de conocer la legalidad de las narraciones axiologizantes, conocer la estructura actancial es de suma importancia, comprende que toda narración y todo discurso que tenga pretensiones axiologizantes deberá cumplir la estructura actancial, de tal forma que si la estructura actancial estuviera ausente, la

narración o discurso carecería de poder axiologizante. Consiguientemente a la hora de construir proyectos axiológicos para las sociedades de conocimiento en continuo cambio, nos es imprescindible el uso de la estructura actancial (C\_EA1:128).

### 3.2.6 Procedimiento de inversión del modelo axiológico (paradigmas)

Corbí observa que toda narración que aborda lo valorativo tiene unos elementos básicos de significación o semas que constituyen el patrón o paradigma axiológico desde el que se va a construir todo el sistema de valores de una sociedad. Estos semas constituyentes son sólo unos pocos. De sus análisis de mitos e ideologías como narraciones axiologizantes de sociedades preindustriales o de la primera industrialización, advierte que estos pocos semas que constituyen el paradigma están en relación con la estructura básica de la acción con la que el grupo sobrevive (C\_EA1:78).

Veamos el proceso mediante el cual, según Corbí, se *transcodifica* la acción de supervivencia en paradigma axiológico. Por el habla se transfiere o metaforiza la acción a la comunicación, lo cual requiere su objetivación y una semiotización. Por ese proceso la acción con la que sobrevive un colectivo se la convierte, por la importancia que tiene para sus vidas, en patrón de realidad, de interpretación y valoración de todo.

Los rasgos básicos de la actuación central en los humanos tienden a semiotizarse, es decir a convertirse en palabras cargadas de valor porque proceden de la acción de la que depende la vida y así se convierten en metáfora básica desde la que se va a modelar la realidad. Una vez semiotizados asientan y afianzan la acción central, modelan las necesidades del grupo desde ese patrón y modelan el medio en el que el grupo sobrevive. Se convierten en patrón o paradigma configurador de toda la realidad. Nuestro mundo natural queda configurado desde los paradigmas que estructuran las diversas culturas.

Advierte Corbí que ello es posible porque en el caso de las sociedades preindustriales estas actuaciones centrales de supervivencia eran en sí mismas axiológicas. Por ejemplo los cazadores-recolectores para quienes matar animales y comer su carne es fuente de vida; o los agricultores para los que enterrar el grano para que muera y de fruto en una nueva planta que será su alimento. En ambas situaciones la

acción central puede ser reducida a un par de semas en relación: de la muerte viene la vida, que se puede transcribir  $M \rightarrow V$ .

Los paradigmas axiológicos pueden tener un solo par de semas o pueden ser más complejos como en el caso de las sociedades agrícolas de riego que combinan dos parejas de semas: muerte/vida, mandato/obediencia<sup>131</sup>.

Se da cuenta Corbí que en las sociedades industriales, y especialmente en las sociedades de conocimiento, innovación y cambio, se presenta un problema: las actuaciones de las que se vive no son axiológicas sino abstractas con respecto al valor, por consiguiente, los patrones axiológicos, los paradigmas axiológicos no pueden derivar de las acciones centrales de supervivencia. De aquí la necesidad de estudiar cómo generar patrones axiológicos para las nuevas sociedades (C\_HEL:110-135).

---

<sup>131</sup> véase otros ejemplos en el análisis de mitos realizada por Corbí en *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas* Ed. Universidad de Salamanca 1983 pp. 193- 426.



### 3.2.7 Niveles de la estructura narrativa axiologizante

Nos parece oportuno realizar un esquema que sintetice lo que Corbí ha teorizado sobre los tres niveles de la estructura de toda narración axiologizante.

Nivel profundo	Común a toda narración	nivel estable (sistema)	<b>Estructura elemental de la significación (EES) o modelo taxonómico :</b> ... establece las relaciones entre términos-valor ... establece el "término-valor" por contrariedad y contradicción ... es una estructura de cuatro términos mutuamente interdependientes, cada uno de los cuales puede ser definido mediante una red de relaciones. ... ayuda a la captación acrónica de todos los relatos ... modelo formal que sirve para articular los contenidos investidos <b>Actantes:</b> ... se definen siguiendo la EES
		nivel dinámico (proceso)	<b>Operaciones o gramática fundamental:</b> ... establece las operaciones de transferencia de valor que se pueden hacer con sus leyes ... la puesta en marcha del modelo taxonómico como proceso generando las transformaciones de los contenidos investidos en los términos taxonómicos que manipula.
	Específico según cultura	Paradigma	desde el que se realiza la inversión semántica
Nivel intermedio	Inversión de los términos-valor	Actores	
		Sintaxis gramatical ... unidades discretas (sujeto) y unidades integradas (verbo, predicado)	
Nivel superficial o manifestación	Narración	elementos modales : querer, saber, poder	
		hacer	

## 3.3 Conclusión

Una primera conclusión de sus estudios conduce a Corbí a establecer que la lengua nos constituye como vivientes viables; que la lengua no es algo sobreañadido a nuestra condición de vivientes; que la lengua es la que posibilita y configura los diferentes modos cognitivos de acercarnos a la realidad. Entonces se ve impelido a introducirse en la lingüística para comprender la legalidad de la construcción de nuestro mundo valorativo.

La aproximación de Corbí a la lingüística parte de una preocupación por lo axiológico, por lo que su abordaje no es puramente formal alejándose del terreno de los lingüistas; tampoco aborda los estudios lingüísticos que miran a la creación de inteligencia artificial por alejarse de la pretensión axiológica. Busca herramientas para poder analizar y construir proyectos colectivos aptos para la nueva sociedad.

Estudia el triple nivel de la lengua: el nivel de la expresión, el nivel del contenido o significado y el nivel de la designación directamente conectada con la pragmática propia de un viviente que es axiológica.

El habla estructura todo nuestro mundo: nuestras tendencias, el medio, la simbiosis, la forma de sobrevivir. Por ello Corbí concluye que la estructura de nuestro

hablar es la estructura antropológica, y también es la estructura de nuestro medio axiológico. Sin la lengua no tenemos nada establecido; sin ella no son viables nuestras tendencias, ni tenemos establecidos nuestros modos de sobrevivencia. Reiteradamente afirma que no se trata de que primero se de una relación con un medio constituido y que luego se este se manipula semióticamente para convertirlo en medio de comunicación.

El esquema elemental de la formalidad concreta y las relaciones que se establecen entre sus miembros han de aplicarse a todo lo significativo y a todo lo axiológico, desde lo fonológico hasta un sistema de reglas axiológicas, es decir en los proyectos axiológicos colectivos.

La estructura elemental es una forma semiótica independiente de toda inversión; es un principio semiótico que constituye y organiza toda forma de lenguaje natural; es un modelo formal que manipula los contenidos sin identificarse con ellos; es el modelo fundamental de toda manipulación de sentido; es la gramática fundamental de la significación y por tanto de todo lo axiológico; es la morfología elemental de todo lo cualitativo.

La estructura elemental de la significación define la manera de ser fundamental de personas y sociedades en su aspecto axiológico. Esta manera de ser es una construcción que tiene una lógica definida que está presente en los discursos que genera. La estructura elemental de la significación muestra y articula el sistema de todos los universos semánticos axiológicos.

Hemos dicho que Corbí buscaba la formalidad propia de lo axiológico, descubre que es siempre la formalidad de lo sensible, y que como sensible ha de ser de lo cualitativo y que por tanto será la formalidad de lo concreto como diferente de la propia del mundo abstracto científico y su lógica abstracta. La lingüística le ha proporcionado la estructura elemental de la significación que es una estructura propia de lo cualitativo y concreto. Con la estructura elemental de la formalidad lingüística encuentra la estructura básica del tratamiento de lo concreto.

Corbí buscaba conocer también la legalidad de las transformaciones axiológicas, y la lingüística le ha proporcionado el procedimiento para pasar de una opción axiológica a otra; y por tanto el procedimiento para manejar las transformaciones axiológicas colectivas. Era una herramienta necesaria para afrontar el cambio axiológico que se da con la implantación de las sociedades de conocimiento.

También necesitaba saber también cual era la estructura de una narración, de un discurso axiologizante, y encuentra que la estructura actancial de los lingüistas le

proporciona la gramática profunda constante de cuentos, mitos, sistemas ideológicos y sistemas axiológicos. Otra herramienta necesaria para la construcción de proyectos cohesionadores y motivadores colectivos.

Por último los procedimientos de los lingüistas de análisis de los elementos mínimos de la significación de una narración o discurso axiológico, los semas, abren la posibilidad de conocer la relación que existe entre los sistemas axiológicos de un colectivo y sus modos de supervivencia. Elemento imprescindible para la construcción de todo nuevo proyecto axiológico colectivo.

Con estas herramientas Corbí tiene un instrumental necesario con el que ha podido analizar los mitos y sistemas axiológicos del pasado y con lo que ha extraído de ese análisis y con este instrumental puede aventurarse en dar más pasos en la creación de sistemas axiológicos adecuados a las nuevas sociedades industriales y de conocimiento que es lo que se trataba de averiguar.

En resumen el instrumental que ha conseguido sería:

- a. La estructura elemental de la significación da razón de la formalidad lingüística de la generación de significado a nivel cualitativo, no a nivel abstracto.
- b. Formula que todo significado cualitativo implica que se ha dado el juego de rasgos cualitativos contrapuestos entre sí así como un juego de contradictorios. Es decir que para que algo resulte con significado se ha tenido que dar su confrontación con lo que tiene el rasgo contradictorio.
- c. Ello implica pues que el significado cualitativo va ligado a lo concreto, es decir lo sensitivo, es decir perceptivo. Así es que lo que resulta significativo cualitativamente está ligado a la estimulación.
- d. El juego de la significación es también y a la vez lingüístico por tanto comunicativo.

Lo anterior se deberá aplicar a la construcción de proyectos axiológicos colectivos ya que:

1. Si se quiere generar significado estimulativo se deberá seguir la formalidad de la generación de significado
2. Si se quiere generar proyectos axiológicos colectivos para las sociedades de conocimiento que operen a nivel estimulativo, se deberá utilizar la formalidad de la estructura elemental de la significación.

Se deberán añadir otros elementos que abordaremos más adelante:

3. Como advierte Corbí se necesitará que decidir sobre lo que se debe convertir en significación estimulativa. De ahí que necesite postular los requisitos para el correcto funcionamiento de las sociedades de conocimiento que por la lingüística sabemos que el nuevo proyecto deberá presentarse enfrentado a sus contradictorios y a sus contrarios para conseguir que se conviertan en estimulativos (C\_EA3.47).
4. Para elaborar los postulados Corbí va a tener en cuenta los requisitos laborales propios de la sociedad de conocimiento por un lado, así como los requisitos de la naturaleza-no naturaleza humana (C\_EA3.48).
5. Con todo ello se deberá finalmente construir un discurso, un relato con lo que hemos convertido en significado. Y vamos a tener que utilizar la formalidad de las narraciones axiológicas que hemos presentado, los actantes (C\_EA3.62).

## Apéndice Capítulo 3

### Veintiséis principios de formalidad axiológica, una síntesis

Desde la perspectiva de Corbí, estudiar los caracteres la lengua y su funcionamiento es estudiar la estructura y el funcionamiento de lo cualitativo, que a su vez implica estudiar la comunicación axiológica, la comunicación de lo cualitativo. Entonces estudiar la estructura de la lengua es estudiar la manipulación de lo concreto, de lo cualitativo y no tanto la información sobre los referentes de la lengua, y de ese estudio Corbí va a extraer la formalidad que deberá usar en la construcción de los sistemas axiológicos colectivos.

Presentamos a continuación una formulación escueta en veintiséis principios de las leyes de la formalidad cualitativa o axiológica que Corbí obtiene de su estudio sobre la formalidad de lo cualitativo en la lengua natural y que hemos presentado en los dos primeros capítulos de nuestro trabajo<sup>132</sup>:

Principio nº 1: Lo axiológico, como todo lo cualitativo, se dirige a los sentidos. Los sentidos no entienden de entidades abstractas sólo entienden de entidades concretas.

Todo lo cualitativo, no convencional, es comunicativo y axiológico. Todo lo axiológico es comunicativo.

Principio nº 2: La formalidad propia de lo axiológico será la propia del tratamiento de entidades concretas: la formalidad semiótica.

La relación del viviente humano con el medio es, en último término axiológica, aunque esté mediada por potentes tecnociencias.

Principio nº 3: Las entidades concretas cualitativas se relacionan entre sí por oposición y contraste. Este será el tipo de relación de la formalidad axiológica.

Las cualidades axiológicas se relacionan entre sí por diferencia, oposición, contraste. Tanto la expresión de lo axiológico, como su contenido, están regidos por las relaciones por diferencias, oposiciones y contrastes.

En la lengua natural todo es axiológico. Esto se fundamenta en la condición animal de nuestra competencia lingüística.

Para un viviente, la estimulación tiene que ser sensitiva, cualitativa, axiológica, aunque en una sociedad industrializada va a estar mediatizada por las tecnociencias.

Principio nº 4: El sistema de motivaciones que precisamos para vivir y en cualquier tipo de organización, no nos viene dado ni por los dioses, ni por la naturaleza de las cosas, nos lo tenemos que construir explícitamente.

Nuestras construcciones no describen la naturaleza de las cosas sino que las modelan.

No hay una frontera definida entre nuestras expresiones axiológicas y lo axiológico extralingüístico.

---

<sup>132</sup> Extraídos de <http://cetr-research-friday.blogspot.com.es/search?q=Principio+n%C2%BA+1:+Lo+axiol%C3%B3gico> 27-abril-2011

Principio nº 5: Las unidades de expresión de lo axiológico se integran en campos semánticos que forman macroestructuras. Cada una de las unidades de la macroestructura o campo tiene su correspondiente estructura que llamaremos microestructura.

Será necesario conocer la macroestructura y la microestructura de las unidades axiológicas antes de poder construir un sistema.

El problema central de lo axiológico reside en su estructura y en las relaciones que la estructura tiene con las funciones V (funciones de sobrevivencia).

Principio nº 6: Existe analogía entre la estructura de la expresión de lo axiológico y la estructura de su contenido. Igualmente existe analogía con la estructura de las funciones V. Los tres niveles, el de la expresión, el contenido y lo referido de lo axiológico son analógicos. Son, por consiguiente, isomorfos.

Principio nº 7: Lo axiológico debe formalizar la totalidad de la función V o la totalidad del proyecto determinado de una organización.

Un sistema axiológico no hará más que repetir una y otra vez, en cada uno de sus niveles, la estructura central de su organización.

Principio nº 8: El análisis y la construcción axiológica tiene que tener en cuenta cuatro posibles niveles del uso de la lengua: la expresión lingüística que expresa el sistema axiológico, la que describe el sistema, la que describe el método de construcción del sistema y la que reconoce los supuestos epistemológicos desde los que se construye el método.

Hay que poder distinguir entre la expresión de un valor (lexema), su sentido concreto en un contexto (semema) y la estructura interna de ese uso concreto (semas) y los elementos de estructura interna de los elementos de un contexto que permiten formar una unidad de sentido (clasemas).

Principio nº 9: Las expresiones axiológicas se presentan como historias o fabulaciones en las que interviene una serie de actores. Las fabulaciones pueden tener pretensión práctica o noológica. Es decir, pueden tener pretensión inmediatamente práctica o pretensión de organizar el sentir con relación a la práctica.

Los actores de esas fabulaciones, tiene una estructura fijada, organizada también por diferencias, contraposiciones y oposiciones. Les llamaremos actantes. Donde haya un discurso axiológico estará presente el cuadro de actantes.

Principio nº 10: Lo importante en los sistemas de valores no son las unidades de significación, sino los constituyentes de esas unidades de significación, que serán de número finito en un contexto cultural determinado. Son ellos los que constituirán el paradigma axiológico.

Principio nº 11: ‘Semiotizar’ es organizar por contrastes y oposiciones. Los valores no son dados sino que hay que construirlos, y se construyen semiotizando las funciones de sobrevivencia.

El que podríamos llamar ‘mundo natural’ es primero filtrado y semiotizado por nuestros sentidos, nuestro sistema cerebral y nuestro sistema activo, sufre una segunda semiotización por nuestro sistema cultural (S-O) y, por último una última manipulación semiótica para transformar todo eso en sistema de comunicación (S-S). Nada puede saltarse esos factores constructores de mundos.

Principio nº 12: La estructura elemental axiológica comporta un eje semántico sobre el que se diferencian dos términos opuestos. Es una estructura binaria.

Los valores no son un sistema de valores, sino un ensamblaje de estructuras elementales (semas) de valor. No son una organización de unidades axiológicas (lexemas o sememas), sino la estructura profunda de un sistema componentes de las unidades de valor (semas). Lo importante en un sistema de valores no es la configuración de las afirmaciones de valor, sino el paradigma interno que las rige a nivel de los semas.

Toda expresión axiológica tiene, pues, una estructura superficial y una estructura profunda. Desde esta perspectiva la división de la expresión axiológica en palabras, no es pertinente. Expresiones axiológicas diferentes pueden tener estructuras profundas idénticas.

Principio nº 13: El contexto no se refiere sólo a la expresión en un sistema axiológico, se refiere también al contexto extralingüístico. Hay correlación entre uno y otro.

Los términos axiológicos están situados en un contexto expresivo y este en un contexto extralingüístico. El contexto de las afirmaciones de valor será siempre las funciones V. Su relación es estructurada.

La homogeneidad entre texto y situación (contexto extralingüístico) es semiótica.

El mundo natural no es un referente absoluto, sino el lugar del sentido para los humanos. Eso comporta que el mundo natural nos llega semiotizado.

Principio nº 14: Puede haber equivalencia sémica entre unidades de significación desiguales. A una la podemos llamar denominación y a la otra definición o explicación. Este es el fundamento de las metalenguas. Las formaciones valorativas pueden funcionar como denominación y como explicación.

Principio nº 15: Pueden darse varios planos isotópicos o clasemáticos en un mismo discurso. Esta es la razón de la ambigüedad y de la posibilidad de más de una lectura.

En los términos axiológicos puede darse un empobrecimiento de contenido, por suspensión de algunos aspectos o un enriquecimiento sémico por el uso.

Principio nº 16: La dicotomización antinómica y la dependencia mutua de la expresión y el contenido son los elementos fundamentales del sistema de expresión de lo axiológico. Este es un principio básico para la formalización de todo lo cualitativo y todo lo axiológico.

Principio nº 17: Las estructuras están en función de los procesos.

Los sememas como partes de la función sintáctica se articularán como unidades discretas o unidades integradas. Sustantivos y adjetivos.

Las unidades discretas producen el efecto de sustancia, se presentan como actantes y las integradas como predicados. Los predicados pueden ser estáticos y dinámicos según den información sobre los estados o sobre los procesos.

Principio nº 18: Hay un sistema jerárquico inmanente a las fabulaciones.

Los predicados dinámicos son un hacer que supone un querer hacer, un saber hacer y un poder hacer.

Principio nº 19: La sintaxis y los espectáculos o fabulaciones que genera nos introducen en el tema de los actantes de un discurso axiológico.

Las categorías actanciales son tres y se articulan por oposición: sujeto/objeto, remitente/destinatario, ayudador/opositor. Forman una estructura.

Principio nº 20: La estructura actancial se da en todo asentamiento de valores y en toda transmisión axiológica.

Donde interviene la estructura actancial se da una estructura superficial, la fabulación, y una estructura profunda, el cuadro actancial.

La estructura actancial es una estructura axiológizante. En ella puede producirse una síncrexis de actores y subdivisiones de los actores.

Principio nº 21. Entendemos por ‘inversiones’ el revestimiento con contenidos sémicos concretos tanto de las estructuras formales de la significación como de las performances.

Principio nº 22. La primera inversión es la temporalización. Tanto mitos como cuentos están temporalizados en el sentido que en el asentamiento de valores hay un antes y un después.

La temporalización supone una inversión del contenido en la situación del ‘antes’ y un contenido establecido en el ‘después’.

Principio nº 23. La segunda inversión: una cosa son las características formales de la narración y otra los revestimientos sémicos que la fabulación adquiera dependiendo de las concretas funciones de sobrevivencia o funciones V.

Una cosa es la estructura formal de la narración y otra la narración-ocurrencia.

La inversión se realiza a partir de un número limitado de categorías sémicas.

La clasificación de los seres objetivos en una mitología o en sistema axiológico dado es la consecuencia de criterios de clasificación comunicativa y axiológica limitados en número.

Principio nº 24. Código es un criterio según el cual se forman las categorías sémicas y según el cual esas categorías se jerarquizan.

La noción de ‘código’ todavía es una noción formal. El código se concretará según las determinadas funciones V.

Código es una estructura formal constituida por un pequeño número de categorías sémicas cuya combinatoria es capaz de dar cuenta del conjunto de contenido que forman parte de una determinada dimensión del universo narrativo.

Principio nº 25. El mismo código puede dar cuenta de varios sectores de las funciones V y diversos universos mitológicos, aunque manifestados con lexemas diferentes.

En una misma narración pueden presentarse diferentes códigos.

Principio nº 26. Lo que llamamos ‘códigos’ son aplicaciones locales a los distintos ámbitos de la sobrevivencia de lo que hemos llamado ‘paradigmas axiológicos’ (el autoritario, el agrario, etc.).

Estos principios le servirán a Corbí como fundamento de lucidez para sus análisis de mitos e ideologías y para la construcciones de nuevos proyectos axiológicos colectivos.





## CAPÍTULO 4. CUALIDAD HUMANA Y CUALIDAD HUMANA PROFUNDA

En este capítulo nos planteamos abordar el tema de las dos dimensiones de la realidad que se despliegan por el habla ya expuesto en el anterior. Tanto en la terminología como en la teorización vamos a seguir lo planteado por Corbí que debido a su peculiar enfoque nos parece que no nos resulta operativo intentar contrastar sus planteamientos con los de otros autores. Nosotros entendemos que este autor quiere abordar el problema de lo cualitativo propiamente humano, sin tener ningún presupuesto fijo en el que apoyarse, porque considera que en las sociedades de conocimiento, de innovación y cambio continuo no se mantiene fija ninguna interpretación, valoración, comportamiento, organización; en ella todo cambia. Mientras que a nuestro entender la mayoría de autores parten de un punto teórico ontológico de que los humanos tenemos una naturaleza dada fija y de ahí deducen consecuencias, o bien sostienen que hay un comportamiento revelado, Corbí da cuenta de esa cualidad propiamente humana desde el mismo movimiento. Desde ahí quiere construir su reflexión por lo que tiene que utilizar una peculiar terminología para poder dar cuenta de lo que es lo cualitativamente humano sin poder apoyarse en nada intocable conceptualmente como se ha hecho en otras situaciones culturales. Así es que no nos parece que se podrían obtener resultados significativos del intento de comparar sus teorías con las de otros autores con cuyo punto de partida no tienen conexión. Corbí se ve forzado a abordar algo que es imprescindible para la sociedad que vive de la innovación y cambio continuo, que es que los individuos tengan cualidad humana y cualidad humana profunda individual y colectivamente, y como esa cualidad no puede deducirla de ningún punto fijo la comparativa con otros autores difícilmente resulta operativa.

Hemos hablado en el capítulo anterior del doble acceso a la realidad desplegada por el habla: una dimensión de la realidad relativa a nuestra necesidad por estar configurada desde ella, y una dimensión gratuita de la realidad, distanciada del dominio de la necesidad, una dimensión que Corbí llama ‘dimensión absoluta’ en el sentido

etimológico ‘suelta de’. Es el momento de abordar esa dimensión ‘suelta de’ la configuración y dominio de la necesidad.

Corbí afirma que cultivar el doble acceso a la realidad es lo cualitativamente humano, a tener en cuenta las dos dimensiones lo denomina cualidad humana (CH). Vamos a tratar esa cualidad humana en sus dos niveles: el básico y el profundo, así como su ligazón con nuestra naturaleza biológica, es decir como constitutivo del *homo sapiens sapiens* y desde ahí ver cuál es su función, supuesto que todo en un viviente juega un papel.

Consideramos central abordar esta cuestión en el marco de la epistemología axiológica por varias razones. La primera es que esa dimensión que aparece desligada de la necesidad, siendo axiológica, deberá ser objeto de estudio de la epistemología axiológica. Otra razón que nos empuja a abordar la dimensión absoluta (suelta de) es el hecho de que las sociedades de conocimiento (SC) están manejando potentes saberes que crecen cada vez más velozmente, y que precisan construir sus propios proyectos de vida para gestionar estos saberes y poderes en bien de la humanidad y del medio. Y para que estos proyectos sean adecuados se necesita de la cualidad de los individuos y las colectividades, que surge del cultivo de las dos dimensiones, hoy más necesario que nunca en el pasado.

Abordaremos con la dimensión gratuita, la dimensión absoluta de la realidad, con el objetivo de desentrañarla sin tener que recurrir a creencias. Si el objetivo se consiguiera, se allanaría el reconocimiento colectivo de la dimensión absoluta (DA) para las sociedades de conocimiento SC, que no pueden mantener fijaciones (las creencias tanto religiosas como laicas son fijaciones en la interpretación y en el sentir), y desde ahí el cultivo del acceso a ella con los beneficios que tiene para el proyecto axiológico colectivo, para individuos, colectivos y el planeta.

Pretendemos alcanzar este objetivo utilizando únicamente un aparato conceptual, porque en la SC se interpreta la realidad no simbólicamente sino con conceptualizaciones, por ello vamos a tener que alejarnos estratégicamente del lenguaje simbólico.

Para no tener que recurrir a creencias, que nos parece que en la sociedad de conocimiento no es posible, busquemos un acercamiento a la dimensión absoluta (la dimensión de la realidad *suelta de* los condicionamientos humanos) desde nuestra condición de vivientes constituidos como tales por el habla. Partimos de la hipótesis que esa capacidad de captación de la dimensión absoluta (DA) es una peculiaridad propia de los humanos, generada por el habla como ya hemos presentado. Estudiaremos la DA

como fruto de la bifurcación de la realidad que crea el habla, para aproximarnos a la cualidad de lo que existe para nuestra condición de animales hablantes.

Este trabajo tiene su origen, como dijimos, en la preocupación de que la implosión de la religión, que también declaran los sociólogos de la religión Rodney Stark y Roger Finke<sup>133</sup> que se produce en la SC por el cambio de forma de sobrevivencia<sup>134</sup>, no se lleve con ella la sabiduría milenaria recogida en las tradiciones religiosas y de sabiduría (TR) sobre la cualidad propiamente humana de acceso a la dimensión absoluta (DA) y su cultivo.

Nos proponemos explorar el cultivo de la cualidad humana (CH) y la cualidad humana profunda (CHP) en las sociedades de conocimiento, que postulamos que no pueden mantener creencias -por ser estas fijadoras de la interpretación de las realidades y de la manera de sentir las y de la manera de actuar con ellas, lo cual resulta un freno a la innovación-, ni que no pueden sostener una epistemología mítica (que recordemos es aquella que sostiene que las palabras, los mitos, las ciencias son descriptivas de la realidad)<sup>135</sup>.

Sabemos que en el pasado se cultivó la cualidad humana colectivamente mediante las tradiciones religiosas; que esas formas del pasado de educar y adquirir la cualidad humana han dejado de ser aptas para las sociedades de conocimiento porque ha cambiado el patrón cultural. Esto ocurre precisamente cuando el cultivo de la cualidad humana es más necesario que nunca<sup>136</sup>. En estas sociedades van a ser necesarios nuevos enfoques y nuevas formas de cultivo que deberemos crear nosotros conscientemente puesto que sabemos que nadie desde fuera nos va auxiliar ni tampoco la naturaleza de las cosas nos guiará en este proceso, porque estamos situados en la epistemología no

---

<sup>133</sup> Aunque no estemos de acuerdo con algunos de los enfoques sobre las causas de la secularización de estos sociólogos de la religión Rodney Stark y Roger Finke, sintonizamos con su afirmación en *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion* que « it is science that has the most deadly implications for religion » (Bruce:2011:43). Bruce mismo considera que el enfoque economicista de Stark para explicar la permanencia de la religión fundamentándose en el interés por sacar el máximo provecho – que serían las promesas de la religión- no es sostenible porque en religión no hay posibilidad de elección racional viable (2011:142).

<sup>134</sup> Las religiones se generaron bajo un patrón jerárquico propio de sociedades preindustriales que ha dejado de ser operativo en las SC que se constituyen bajo patrones ya no jerárquicos sino de interdependencia.

<sup>135</sup> Véase apartado en el capítulo 2. Recogemos aquí lo que afirma Wittgenstein en *Sobre la Certeza* «Pero yo no tengo una imagen del mundo porque esté convencido de su corrección; tampoco porque me haya convencido de ello. Sino que es el fondo heredado en el que distingo entre lo verdadero y lo falso(94)»

<sup>136</sup> Lo hemos presentado en apartados anteriores y lo trataremos en el capítulo siguiente sobre los *Protocolos para la construcción de los proyectos axiológicos colectivos de sociedades de conocimiento a partir del instrumental de la lengua y el doble acceso a la realidad*.

mítica (una actitud epistemológica que surge del convencimiento de que nuestro mundo no es como lo pueden describir.)<sup>137</sup>.

Intentaremos ver algunos de los efectos que se producen cuando los humanos olvidan ese rasgo que es propio de la especie.

#### **4.1 El doble acceso a la realidad: dimensión relativa y dimensión absoluta, la cualidad propiamente humana**

Hemos expuesto anteriormente la peculiaridad humana de que por el habla los humanos trasladamos el significado que tienen las realidades para nosotros como animales necesitados, de las cosas mismas a un soporte acústico. Con este procedimiento se distancia el significado de cosas y personas de ellas mismas, desplazándolo a las palabras que se convierten en las portadoras de significado. Esta separación permite comprender y sentir de manera inmediata, sea clara u oscuramente, que las cosas no se identifican con lo que ellas significan para nosotros sino que su realidad es autónoma de lo que la cultura, vehiculada por el lenguaje y condicionada a la necesidad, les otorga. Las realidades no son relativas a nuestras necesidades.

Mediante este mecanismo del habla, los humanos adquirimos la capacidad de tener un doble acceso respecto a cosas y personas: uno relativo al mundo construido a partir de la lengua y condicionado por la necesidad de sobrevivencia, que en terminología corbiana es llamado *dimensión relativa de la realidad* (DR); y otro acceso a la realidad ya no en función de nuestra necesidad, sino que es una captación de la realidad en sí misma, que Corbí denomina *dimensión absoluta de la realidad* (DA) – ab-soluta en su sentido etimológico ‘suelta de’-. Esta dimensión es lo que se ha llamado espiritualidad (C\_EA4:14).

Así a través de la mediatización del lenguaje se genera una percepción clara de que una cosa es el significado-palabra con la que se designa cada realidad y otra muy distinta es la realidad misma. Resulta ser un mecanismo que deja patente la diferencia entre ambos –significado y realidad-, así como también la arbitrariedad de las palabras. Las palabras son modelaciones de la realidad en función de resolver las necesidades

---

<sup>137</sup> Véase apartado en el capítulo 2

condicionadas por la forma como se sobrevive colectivamente en cada etapa de la historia humana.

De lo dicho se puede afirmar que el habla genera en los humanos una experiencia absoluta de la realidad -en el sentido de no relativa a la necesidad-, rompiendo con ello el enclaustramiento binario sujeto-objeto, en el que se encuentra encerrado el resto de especies. A esa doble capacidad de acceso a la realidad: uno que es una modelación adecuada a la necesidad y el otro que es independiente de ella, siguiendo terminología de Corbí la denominaremos como cualidad propiamente humana (CH) (C\_RsCH:81).

El acceso relativo a nuestra necesidad es una experiencia funcional o relativa a nuestras necesidades como individuos y como colectivos, que tomará la forma de un sujeto necesitado en relación con un objeto, S-O.

La experiencia de la realidad no relativa a nuestra necesidad es absoluta porque al no estar en dependencia de las necesidades, consecuentemente dejará de tener la estructura de un objeto frente a un sujeto. Esto es porque el sujeto se constituye como tal en base a una estructura de deseos surgida de sus necesidades que le impele a definirse frente a un entorno donde resolverlas, es decir el sujeto se define como tal frente al entorno. Pero cuando el sujeto se desplaza a la dimensión absoluta, DA, de las realidades, a lo gratuito, ello implica que se ha liberado por unos instantes de esa estructura de deseos, el yo, y disolviéndose el yo, la comprensión de la realidad deja de ser la de un sujeto frente a un objeto.

Dicho de otra manera, si las cosas, los O, son modelaciones lingüísticas de un sujeto según su estructura de necesidades adecuadas a una forma de sobrevivir, cuando el paquete de necesidades deja de operar porque se está en el ámbito de lo gratuito, además de desaparecer el S también desaparece el O. Cuando la realidad deja de ser algo acotable, objetivable, algo que pueda señalarse como O, tampoco el conocedor se mantiene como una forma acotada. Donde no hay relación S-O, lo que aparece es esa otra dimensión desligada, la dimensión absoluta (DA). Lo que se da es un conocimiento sin un sujeto conocedor y sin objeto conocido, se va a tratar pues de un conocimiento sin individuaciones, es decir sin dualidad (C\_RsCH:77).

La dimensión absoluta (DA) está siempre ligada a la dimensión relativa (DR), ya hemos dicho que ambas se co-generan por el habla, por tanto siempre presente, aunque habitualmente no se la reconoce, y se toma la DR como lo único real. Cuando se reconoce a la dimensión absoluta DA, ésta nos muestra que la dimensión relativa (DR)

no es la realidad sino una modelación, porque es lo absolutamente no condicionado de cada realidad. En este sentido afirma Wittgenstein en el *Tractatus logico-philosophicus* «El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede: *en* él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor. Si hay un valor que tenga valor ha de residir fuera de todo suceder y ser-así. Porque todo suceder y ser-así son casuales. Lo que los hace no-casuales no puede residir *en* el mundo; porque, de lo contrario, sería casual a su vez. Ha de residir fuera del mundo . (6.41)»

Corbí entiende que en un segundo momento del proceso de acceso a la dimensión absoluta se ve que la dimensión relativa no es más que la dimensión absoluta (DA) puesto que la modelación no es nada añadido a la DA. Al no haber dualidad entre DR y DA, entonces se comprende que la dimensión relativa (DR) tiene los rasgos de la dimensión absoluta (DA), que es la dimensión relativa (DR) también independiente de finalidades, que la DR es también porque sí (C\_PdS:154; C\_EA4:70) <sup>138</sup>.

De una manera próxima a la de Corbí, el filósofo Marcel Gauchet afirma que hay un núcleo subjetivo subyacente en los individuos que es el responsable de la doble captación dentro de la realidad: de lo visible y de lo invisible. Es una percepción inmediata que se da independientemente de la interpretación que se le aplique a posteriori, y por lo tanto se presenta de forma a-religiosa (2005:285).

## 4.2 Cualidad humana y cualidad humana profunda <sup>139</sup>

Nos proponemos abordar el rasgo cualitativo propiamente humano mediante el uso de términos como cualidad humana y cualidad humana profunda. Nos parece que abordar

---

<sup>138</sup> Una manera de mostrarlo es con reflexiones como que las galaxias son porque sí respecto a nosotros: continúe o no la vida en nuestro planeta, para el cosmos le resulta no pertinente.

Por otra parte la misma ciencia nos indica que la evolución no tiene dirección, que no hay finalidad. Afirma el paleontólogo norteamericano Stephen Jay Gould en su obra *La vida maravillosa*, que el registro fósil no es un relato convencional que conduce a los diferentes linajes a más excelencia, más complejidad, más diversidad. La historia de la vida no muestra un rumbo definido, no tiene dirección ni sentido. La evolución es una narración de eliminación masiva seguida de diferenciación en el interior de unos cuantos supervivientes. Es a priori imposible determinar la dirección de la evolución porque la importancia de los acontecimientos concretos, contingentes, como la extinción o no de un grupo de organismos en el caso de una extinción en masa, o la posesión o no de una variante adaptativa adecuada cuando ésta es requerida, son los verdaderos agentes de la historia. Citado en: <http://bioinformatica.uab.es/divulgacio/evol.html>.

<sup>139</sup> Éstas son nociones acuñadas por Corbí que nos parecen apropiadas utilizar en la situación cultural propia de las sociedades de conocimiento, para acercarnos de manera laica, flexible, libre de supuestos al fenómeno de la espiritualidad.

lo cualitativo específicamente humano a través de términos como ética o virtud nos enfoca demasiado estrechamente al comportamiento y además supone una naturaleza humana conocida y fijada, y ya hemos apuntado que lo que estamos buscando es una aproximación a lo cualitativo humano que sea fundamento de todas las capacidades humanas, no solo del comportamiento, y trabajamos desde la perspectiva de que no resulta operativo para las nuevas sociedades, en las que todo es móvil, mantener que nuestra naturaleza nos viene dada. En las condiciones culturales de estas sociedades hay que apelar a una cualidad que sea axiológica y comportamental pero fundamentada sin supuestos filosóficos de una naturaleza dada sino ciñéndonos a lo que nos pueden aportar los datos. En este capítulo mostramos que el cultivo de IDS-ICS conduce a cultivar lo cualitativo propiamente humano, el doble acceso a la realidad, de manera empírica sin necesitar el apoyo de supuestos filosóficos.

Reconocemos que esta terminología presenta dificultades por la novedad que supone así como un cierto carácter forzado fruto de la necesidad de encontrar una alternativa a otros términos clásicos como ética o virtud que no arrastren los supuestos sobre los que se asientan, por comprender que no resultan operativos para la situación cultural de la nueva sociedad pero con los que no busca un enfrentamiento. A pesar de ello vemos que cualidad humana y cualidad humana profunda son expresiones adecuadas para hacer referencia a lo estrictamente cualitativo humano con sus repercusiones prácticas, sin mantener supuestos ontológicos sobre la naturaleza humana adaptándose así a la movilidad propia de la sociedad de conocimiento. Con estos términos nos parece que es posible hacer referencia a la cualidad axiológica y valorativa, sin que sea fruto de una deducción de una naturaleza dada, lo que los hace más asumibles por la nueva sociedad.

Para abordar la cualidad humana debemos retroceder al habla. Hemos dicho que ella permite desplazar el significado de los objetos, su significado, a un soporte acústico, el significante. El conjunto de significado y significante, la palabra, hace referencia a las realidades a las que apunta el significado. El significado de las realidades viene determinado por la cultura colectiva, y ésta por el modo de sobrevivencia que opere siempre en función de resolver las necesidades individuales y colectivas.

Hemos dicho que con el habla modelamos nuestro mundo en función de nuestras necesidades, y que esta modelación bifurca nuestro acceso a la realidad: uno será regido



por la necesidad y el deseo, y el otro desligado de ellos, gratuito. Este acceso gratuito supone un silenciamiento de la necesidad y del deseo.

Esta capacidad de distanciamiento de las necesidades en la relación con las realidades que implica un silenciamiento de deseos y temores, de interpretaciones y valoraciones es intrínseca a la estructura humana como vivientes hablantes<sup>140</sup>.

Si no existiera la distancia entre la significación de la realidad y la realidad misma, no hubiera sido posible para la especie cambiar los modos de vida cuando ha convenido como el paso de cazadores-recolectores a agricultores, de agricultores a sociedades industriales. Si no se diera esa distancia, estaríamos tan fijados como los restantes animales. La sobrevivencia de nuestra especie ha necesitado de la experiencia de distancia respecto la inmediatez de las necesidades y los deseos.

La experiencia de la dimensión no relativa de la realidad es equivalente a la experiencia del silencio de la interpretación y del deseo. Gracias a la experiencia gratuita de la realidad que es posible por la capacidad de distanciamiento respecto a la estructura de necesidades humanas, somos una especie con una interpretación y valoración de la realidad flexible y transformable cuando las condiciones ambientales lo requieran. Corbí llama a esa capacidad *cualidad humana*, y la define como un cultivo

---

<sup>140</sup> Una posibilidad que habitualmente no se contempla como por ejemplo Charles Taylor. En *Fuentes del yo* Taylor no puede aceptar la desidentificación con el ego puesto que considera que abordar qué es la persona «haciendo abstracción de las interpretaciones que hace de sí misma no conduce a ninguna respuesta». (2006:61) Si bien es verdad que si uno quiere conocerse en la dimensión relativa no puede salir de las interpretaciones que tiene de sí mismo, pero desde nuestro planteo del doble acceso a la realidad sabemos que el grado de silenciamiento va a determinar la limitación de la indagación: habrá tanta más novedad cuanto más silenciamiento. Desde el silencio uno puede mirarlo todo sin interpretarlo desde los temores, los recuerdos, las expectativas, así lo que él llama ‘razón desvinculada’ que nosotros asimilamos al silenciamiento, no es una abstracción sino un apartar el molde de interpretación de la realidad por tanto no se llega a ninguna respuesta.

Taylor dice no poder tomar como posible aquella teoría que presenta «la imagen de un yo capaz, en principio, de una completa desvinculación. Como teoría, esta última aún está por confirmarse o refutarse (pienso que sobradamente merece lo segundo)» (242) La teoría de la EA presentada, recoge que la desconexión no es nunca una completa desvinculación del yo porque no es posible la desconexión total de la condición animal y convertirse como en un ‘espíritu’, pero se plantea la posibilidad del alejamiento del ‘yo’ que estará en relación al grado de concienciación de la dimensión absoluta. Añade Taylor que «el ideal moderno de la desvinculación requiere una postura reflexiva. Hemos de volvernos hacia el interior, hacernos conscientes de nuestra actividad y de los procesos que nos configuran. Hemos de hacernos cargo de la construcción de nuestra representación del mundo, que de otra manera progresaría sin orden y, por consiguiente, sin ciencia; hemos de hacernos cargo de los procesos por los cuales las asociaciones forman y configuran nuestro carácter y perspectiva. La desvinculación exige dejar de vivir solamente en el cuerpo o en el seno de nuestras tradiciones y hábitos, haciéndolos objetos, sometiéndolos a un examen y una reconstrucción radicales». (243) Desde el planteamiento del doble acceso y de la cualidad humana y cualidad humana profunda, diríamos que el proceso de desvinculación se trata de un proceso reflexivo que supone cualidad humana en tanto que requiere silenciamiento para poder reflexionar. Si se tiene en cuenta la dimensión absoluta entonces las condiciones para el proceso reflexivo son más radicales.

explícito y equilibrado de la dimensión relativa y de la dimensión absoluta de nuestro acceso a lo real (C\_EA1:228).

Esta capacidad de alejamiento y silenciamiento de la interpretación y valoración que la necesidad crea, abre un ámbito de libertad y una peculiar cualidad en la relación con las realidades, que es neta y exclusivamente humana.

Si no se da convenientemente la experiencia de distancia y de silencio, se daña la libertad, la flexibilidad que es la cualidad humana: con eso se desaprovecha la ventaja de nuestra especie y nos aproximamos a la condición de los restantes animales.

Incluso la actuación cotidiana regida por la necesidad y el deseo, resulta diferente si se lleva a cabo desde estar atrapados en una relación sin alternativa a si se hace teniendo siempre activa la posibilidad de distanciarse e incluso salirse mental y sensitivamente del condicionamiento de la necesidad y de las circunstancias que la rodean (C\_HEL:323-325).

La cualidad humana es la conciencia de vivir y cultivar el doble acceso a la realidad: el de la dimensión relativa a nuestras necesidades y el de la dimensión no relativa a esas necesidades o dimensión absoluta. Y la cualidad humana profunda es vivir y cultivar la lucidez de nuestras dos dimensiones de lo real para residir, en definitiva, en la dimensión absoluta<sup>141</sup>. Cuando se cultiva el acceso a la dimensión absoluta manteniendo las condiciones del ego en cierto grado, lo que se realiza es cualidad humana, y si el cultivo es incondicional se alcanza la cualidad humana profunda. Podríamos definir la diferencia entre ellas como de grado siendo CH el reconocimiento de esta dimensión y la CHP su realización. Nuestros antepasados denominaron espiritualidad al cultivo de la dimensión absoluta, fuera en el grado que fuera.

Pasemos a caracterizar escuetamente la cualidad humana desde esta perspectiva ya que lo vamos a tratar más extensamente más adelante. Tres son los rasgos constitutivos fundamentales que son actitudes y aptitudes sin concreción como contenidos ni como criterios. Los citamos ahora para desarrollarlos más extensamente más adelante al hablar del cultivo de la CH.

*Interés por la realidad (I)* tanto mental como sensitivo, que puede estar en diferentes grados y que va unido a una atención despierta.

---

<sup>141</sup> El término cualidad humana profunda para Corbí indica aquello que se ha venido llamando «espiritualidad» (C\_EA4:38).

*Capacidad de distancia* (D) por aquello por lo que me intereso. Se trata de un desapego, una desimplicación en el mismo acto de interesarse por las realidades. Está ligada a una desidentificación a la situación en la que uno se encuentra. La distancia, el desapego y la desidentificación ponen en un segundo plano de importancia, arrinconan el ego con sus temores y deseos. Para poder penetrar la realidad por la que uno se interesa es preciso cultivar la actitud de distancia, desapego y desidentificación.

*Silenciamiento completo* (S) de nuestras interpretaciones y valoraciones habituales de la realidad. A lo que se añade de la capacidad de poner en paréntesis las formas habituales de actuar. Será mediante el silenciamiento completo de nuestros patrones de lectura, valoración, actuación y de vida lo que puede permitir un acercamiento limpio, franco y desinteresado a la realidad (C\_RsCH:84).

El paquete de estos tres rasgos IDS (interés, distanciamiento, silenciamiento) produce una actitud de total y completo interés por la realidad, en agudo estado de alerta, con la distancia, el desapego y el silenciamiento interior completo para que bloqueen las interferencias que puedan impedir a la realidad mostrarse tal como es desde sí misma<sup>142</sup>. Podemos decir que el acceso a la dimensión absoluta de la realidad que proporciona el habla se da concomitantemente a la actitud IDS.

Estos tres rasgos son inseparables: si falta uno de ellos, sea el que sea, la cualidad no se dará o lo que es lo mismo no será posible la noticia de la dimensión absoluta (DA) (C\_RsCH:85). Se parecen más a una actitud que a un conjunto de contenidos; constituyen un método que es aplicable a todos los ámbitos de la vida humana, tenga o no finalidad gratuita.

La base de toda cultura es generar un sentir de sí mismo, del grupo y del medio para completar la indeterminación de nuestro programa genético de manera que seamos viables<sup>143</sup>. No se genera un sentir con conceptos asépticos de sentir, sino con cualidades concretas, así pues la base imprescindible de todo sistema cultural es y tiene que ser axiológica<sup>144</sup>. Por ello también la base de la cultura de las sociedades de conocimiento y cambio continuo tendrá que ser un sentir. En el análisis que hace Corbí de los rasgos de la forma de sobrevivencia de la sociedad de conocimiento encuentra los siguientes

---

<sup>142</sup> Corbí considera que estos rasgos están presentes en el cultivo de las ciencias, en el de las artes, en el de las actitudes axiológicas humanas y en las religiosas cuando son realizadas en profundidad (C\_RsCH:85).

<sup>143</sup> En el primer capítulo hemos planteado la peculiaridad de nuestra especie de no estar genéticamente determinados, y cómo con el habla se completaba esa indeterminación.

<sup>144</sup> Hemos planteado en el capítulo primero que la cultura es un sistema de programación colectiva que concreta tanto la interpretación como la valoración de la realidad de manera adecuada a unas condiciones de sobrevivencia.

rasgos cualitativos que deberán incorporarse en la cultura y en todo proyecto axiológico colectivo destinado a la sociedad de conocimiento, son *espíritu de indagación* (I), *de comunicación* más allá de la información porque requiere implicación mutua (C), y *espíritu de servicio* (S). Se trata de unos rasgos fundamentales y básicos que se implican unos a otros (C\_EA1:259).

Así es que para las sociedades que viven de la innovación y el cambio continuo, la cualidad humana sería un cultivo de las seis actitudes IDS-ICS (interés, desapego, silenciamiento, indagación, comunicación y servicio) se podrá cultivar manteniendo cierto grado de egocentración, o cultivarse de manera incondicional es decir, totalmente libre de las exigencias del ego y de los deseos/temores, los recuerdos y las expectativas que le acompañan y entonces estaríamos hablando de cualidad humana profunda (CHP). La cualidad humana resulta menos radical porque está al servicio de la sobrevivencia del colectivo y de cada uno de sus miembros, que como seres necesitados se mantienen polarizados respecto a sus deseos y temores y a sus recuerdos y expectativas.

Pero antes de tratar el cultivo de la cualidad humana y la cualidad humana profunda vamos a abordar las dos dimensiones que se despliegan por el habla: la dimensión relativa, DR y la dimensión absoluta, DA.

### **4.3 La dimensión relativa de la realidad como modelación**

Vamos ahora a abordar la dimensión de la realidad relativa a nosotros (DR). Nos proponemos acompañar con citas de maestros de las diferentes tradiciones religiosas y de sabiduría las afirmaciones que iremos presentando sobre la dimensión absoluta y la relativa. Y lo haremos con doble finalidad: primero mostrar que lo que presentamos ya está reconocido por ellos hace miles de años, y segundo para ayudar a profundizar en las dos dimensiones.

Hemos dicho que el acceso relativo a nuestra necesidad es una experiencia funcional o relativa a nuestras necesidades como individuos y como colectivos que tomará la forma de un sujeto necesitado en relación con un objeto (S-O). A la dimensión relativa (DR) se le puede llamar proyecto porque, a nivel colectivo, siempre

se concreta como un proyecto e incluso a nivel individual la cotidianidad siempre lleva en su seno un proyecto (C\_RsCH:171).

La dimensión relativa (DR) es fruto de nuestra mente-sentir que surge de tener que dar por real al ego y sus necesidades para poder sobrevivir, es decir de la necesidad de diferenciar entre S y O<sup>145</sup>; pero la DR que tomamos como real, a partir del apego al ego y sus necesidades no lo es, solo se presenta como real y lo reconocemos y sentimos como real<sup>146</sup> (C\_PdS:195).

La dimensión relativa, DR, parece ser pero no es, es una modelación lingüística y operativa de la realidad, usando una imagen hindú es como una ciudad en una nube, es ilusión. Como afirma el ensayista y poeta francés Yves Bonnefoy «Las lenguas son sistemas cerrados que, como las ciencias, sustituyen el mundo por una determinada imagen de él. Cada palabra destruye la presencia sensible de las cosas tanto como nos ayuda a arrancarla de la percepción confusa e indistinta de los sentidos [...]». La experiencia poética consiste en separar, en neutralizar las representaciones que nuestros conceptos nos ofrecen del mundo para, a través de ella, poder reencontrar la presencia bruta, indisociada, de la realidad» (Bonnefoy,1993). «¿Qué son esas palabras? ¿Es lo

---

<sup>145</sup> *La mente es el creador del sujeto y el objeto, y es la causa de la idea dualista. Por consiguiente, es la causa de la noción errónea del sí mismo limitado y de la miseria que es consecuencia de esta idea errónea.* (Ramana Conversaciones, Tomo I: n°14)

*Más allá de la mente hay el Sí mismo. Las más grandes de las cosas son también concepciones, y las concepciones son de la mente; más allá de la **mente** hay el Sí mismo. Así pues, el Sí mismo es más sutil que lo más sutil.* (Ramana, Conversaciones, Tomo II: n°391)

*Usted los ve [los objetos]. Usted es, y entonces los objetos se ven también. «Sin mí, éstos no existen» — este conocimiento es penetración. Debido a la idea «yo soy el cuerpo; en mí hay algo», los objetos separados se ven como si estuvieran fuera. Sepa que todos ellos están dentro de usted mismo.* (Ramana, Conversaciones, Tomo III: n°482)

<sup>146</sup> *La mente ve el mundo como si fuera real del mismo modo que ve el cielo de color azul. Pero el cielo no es de color azul; la incapacidad de la visión para ver más allá de cierto límite, nos hace verlo de ese color.* (Yoga Vasishtha:148).

*No hay ninguna tierra separada de la mente. Lo que tú consideras real o irreal sólo es una operación mental. Soy conciencia infinita, los pensamientos que surgen en ella se conocen como ideas o nociones. Estos pensamientos son la mente, la tierra, el mundo y el creador. Este mundo aparece en el espacio a causa de esos pensamientos, como una ciudad fantástica que flota en el cielo.*  
[...]

*Del mismo modo que los objetos soñados sólo están en la conciencia del que sueña, este mundo no es otra cosa que conciencia de Brahma. Las ideas que brotan en la conciencia no son más que conciencia y ninguna otra cosa.* (Yoga Vasishtha:551- 552)

-Subhuti, ¿qué te parece? ¿Hay muchos átomos en un universo de diez mil mundos?

-Subhuti dijo: Muchísimos, Honrado por todo el Mundo.

-Subhuti, el Realizado dice que esos átomos no son átomos, sino que tan sólo se les llama átomos. El Realizado dice que el universo no es el universo, tan sólo se le llama universo.

*El Realizado dice que los pensamientos falsos en las naturalezas de los seres vivos son tan numerosos como los átomos de un universo de mil millones de mundos. La naturaleza búdica de todos los seres vivos se oscurece por la aparición y desaparición constante de los átomos de los falsos pensamientos, y por ello los seres vivos no alcanzan la libertad.* (Hui Neng,1999:179).

que permite pensar las cosas, analizar su naturaleza, deducir sus leyes, enunciarlas, en resumen elaborar nuestro conocimiento del mundo y organizar nuestras acciones? Sí, las palabras son eso; sabemos que son portadoras de conceptos que construyen para nosotros lo que llamamos la realidad, y que nos la explican. ¿Pero esta realidad que debemos al pensamiento conceptual es realmente, plenamente, lo que existe fuera de nosotros y en nosotros, en la intimidad de nuestras vidas, no será sino una imagen esquemática que al ser parcial puede estar afectada por la falta fundamental? El pensamiento conceptual es generalidad, en efecto, de lo intemporal, no puede percibir en nosotros esta experiencia del tiempo que, como lo dije antes, es nuestro ser mismo. ¿Las palabras nos traicionan?» (Bonnefoy, 2013).

Todo lo que damos por real es tan inexistente como los sueños, es como burbujas vacías de realidad, es una modelación que está en la mente de los vivientes, no está fuera <sup>147</sup>. Nuestras modelaciones de lo real no están ahí como cosas existentes autónomas, están únicamente en nuestras mentes de seres necesitados<sup>148</sup>. Cada especie viviente modela la realidad a la medida de su necesidad y todas esas modelaciones de las

---

<sup>147</sup> II. 31. *Como el sueño y la ilusión, como una ciudad que surgiera entre las nubes, así es este universo irreal a los ojos del sabio que comprende los Vedas.*

III. 28. *Lo irreal no puede originarse ni desde el punto de vista de la realidad ni por ilusión. El hijo de una mujer estéril no nace ni de hecho ni de manera ilusoria.* (Gaudapada, 1998: 68).

*Todas las cosas creadas son como sueños, ilusiones, burbujas, sombras; como el rocío y como el relámpago. Así debéis considerarlas.* (Hui Neng, 1999: 227).

*[...] todas las cosas de este universo sólo son ideas, nociones, conceptos; reciben diferentes nombres como mente, alma viviente o jiva, inteligencia y condicionamientos mentales, pero no existen sustancias reales que se correspondan con esas palabras.* (Yoga Vasishtha: 198).

<sup>148</sup> *La natural combinación de átomos y moléculas, propia de la conciencia, actúa aparentemente como un límite divisorio que produce las diferencias entre yo, tú, etc., que entonces parecen ser exteriores a la conciencia misma como si fueran sus objetos. De hecho sólo son reflexiones de la propia conciencia, que al ser consciente de ellas en su interior, proyecta sobre ellas una individualidad ilusoria. La conciencia percibe por sí misma, los seres conscientes no son diferentes de esa conciencia. El sentimiento del ego individual es algo que parece surgir cuando surgen las percepciones objetivas, y nada más que eso. El cristal de la conciencia infinita refleja su propia luz consciente en todas estas combinaciones de partículas atómicas y estas obtienen una aparente autoconciencia y piensan que son realmente objetos.* (Yoga Vasishtha: 276).

*Como la dualidad que experimentamos en los sueños entre el soñador y lo soñado, es ilusoria, la dualidad implícita en la creación del mundo de la vigilia también es fantástica. Como en un sueño los objetos parecen existir y actuar en los límites de su mundo soñado, los objetos imaginados en el mundo de la vigilia también parecen existir y actuar separados de la conciencia misma. Pero en ambos casos, nada de esto sucede realmente. La conciencia es la única realidad sustancial, tanto en el sueño como en la vigilia. Ella es el Señor, la verdad suprema: tú eres Eso, yo soy Eso y todo lo que hay es Eso.* (Yoga Vasishtha: 353).

*Lo que queda cuando los sentidos han dejado de funcionar y todos los conceptos de placer y dolor se han desvanecido, es el ser, Shiva, que también se designa con los términos de 'Eso', 'verdad' o 'realidad'. Pero lo que queda cuando todo eso deja de funcionar, existe también cuando la mente y los sentidos están presentes, como el espacio sin límites.* (Yoga Vasishtha: 368).

especies vivientes no están ahí como realidades autónomas, sino exclusivamente en sus sistemas perceptivos y activos<sup>149</sup> (C\_EA2:164).

Para quien comprende el origen y funcionamiento de la dimensión relativa, DR, a los seres existentes no los toma como tales sólo los denomina seres, pero no lo son. Para ello hay que distanciarse de la mente que busca realidades con las que apuntalarse, porque ella misma se cree un ser, porque vistos desde el silenciamiento de la construcción los seres no son seres<sup>150</sup> (C\_EA2:171).

Todo elemento de nuestro mundo tiene existencia por nuestra modelación (como hemos abordado en el capítulo primero), se trata de una modelación sobre un trasfondo, la dimensión absoluta (DA)<sup>151</sup>, sin que la modelación añada nada al trasfondo. Sin añadidos que no sean del mismo trasfondo, toda modelación no es más que DA, por ello que se puede afirmar que todo en nuestra realidad son formas de presentarse la dimensión absoluta. Conociendo esto, toda existencia, toda individualidad es forma de ese trasfondo: todo se vacía de entidad dando lugar a la no-dualidad. Al conocimiento sin dualidad alguna entre conocedor, conocido y conocer los místicos cristianos le han llamado «conocimiento no-conocimiento»<sup>152</sup> porque no hay nadie que conozca nada,

---

<sup>149</sup> *El Realizado, que proviene de la Talidad, dice que todas las apariencias no son características y que todos los seres no son seres.* (Hui Neng,1999:187).

*Todas las apariencias son ilusiones; si ves que las apariencias no son características, entonces ves al Realizado.*

*El Realizado quiere revelar el cuerpo de realidad: por eso dice que todas las apariencias son ilusiones. Si ves que todas las apariencias son ilusiones y que son irreales, entonces ves la verdad sin forma del Realizado.* (Hui Neng,1999: 157-158).

<sup>150</sup> *El Realizado, que proviene de la Talidad, dice que todas las apariencias no son características y que todos los seres no son seres.*

*‘Todos los seres’ no es más que un término provisional: si te desapegas de la mente errante, no hay ‘seres’ que se puedan llamar así: por eso dice que ‘no son seres’.* (Hui Neng,1999:187-188).

<sup>151</sup> *La natural combinación de átomos y moléculas, propia de la conciencia, actúa aparentemente como un límite divisorio que produce las diferencias entre yo, tú, etc., que entonces parecen ser exteriores a la conciencia misma como si fueran sus objetos. De hecho sólo son reflexiones de la propia conciencia, que al ser consciente de ellas en su interior, proyecta sobre ellas una individualidad ilusoria. La conciencia percibe por sí misma, los seres conscientes no son diferentes de esa conciencia. El sentimiento del ego individual es algo que parece surgir cuando surgen las percepciones objetivas, y nada más que eso. El cristal de la conciencia infinita refleja su propia luz consciente en todas estas combinaciones de partículas atómicas y estas obtienen una aparente autoconciencia y piensan que son realmente objetos.* (Yoga Vasishtha:276).

*Cuando la idea de autolimitación cesa por completo, soy la conciencia pura. Pero puesto que esa limitación también es una idea, no puede limitar al infinito. Cuando este conocimiento surge en nuestro interior, la conciencia del ego deja de existir porque no hay división entre el observador y lo observado. ¡Es como si el vacío fuera la última verdad!* (Yoga Vasishtha:491).

<sup>152</sup> Alois M. Haas en *Viento de lo absoluto* basándose en Cusa habla de una comprensión no-comprensión, de «La sabiduría divina como un percepción intuitiva y no obstante intelectual» (71) y citando al *cusano* dice que se trata del paso de comprender lo incomprensible de una manera no comprensible. (77)

puesto que el S y el O no son más que modelaciones sobre la dimensión absoluta. Así es que en esta dimensión no hay distancia para objetivar nada, ni tampoco el trasfondo<sup>153</sup> (C\_EA2:192).

Para penetrar en ese conocimiento no-conocimiento hay que trabajar muy intensamente en el *neti, neti*, expresión en sánscrito que significa ‘no es eso, no es eso’) es decir, en reconocer la irrealdad de todo, incluido el ego; en reconocer que la dimensión relativa (DR) no tiene entidad fuera de ser forma de la dimensión absoluta (DA). Afirma Corbí que «la DA ilumina, desde DR, mi individualidad y mi ego, sin entidad propia, para reconocer más y más dimensión absoluta en la dimensión relativa» (C\_EA4:195).

Si todo son formas de la dimensión absoluta, de *Eso* que no puede ser conceptualizado, entonces ni las cosas, ni los vivientes son materia inerte. Sus existencias son sólo conceptos operativos nuestros. Lo único que existe es ese trasfondo que por los datos que nos da la realidad es «como conciencia», «como inteligencia» en sus múltiples formas (C\_EA4:197).

---

<sup>153</sup> Mas entonces este mundo estaba indiferenciado. Se diversificó sólo por medio del nombre y de la forma. ‘Tal nombre y tal forma’: así fue. Aun hoy en día se diversifica este mundo sólo por medio del nombre y de la forma. ‘Tal nombre y tal forma’. Metido está él en este mundo hasta en las mismas puntas de las uñas como si fuera navaja de afeitar escondida en su funda, o el fuego en el repositorio del fuego. Mas a él no lo ven porque está incompleto. Verdaderamente, al respirar es la respiración de hombre; al hablar, él habla; al ver, la vista; al oír, el oído; al pensar, la mente. Mas éstos son solamente sus nombres según sus funciones. Quien adora cada una de éstas individualmente, ése no conoce, porque está él incompleto en cada una de ellas por separado. El Âtman es precisamente lo que uno debe adorar, pues en él todas éstas son una. Esta misma cosa, es decir, el Âtman es la huella de este todo, porque por medio de él conoce uno este todo, lo mismo que por la huella puede uno encontrar (lo que busca). Así, fama y alabanza encuentra quien esto así lo conoce. (Brihadâraṇyaka Upanishad 1.4.7).

Como un bloque de sal arrojado al agua quedaría inmediatamente disuelto en el agua sin que, al parecer, quedara nada de sal que se pudiera recoger y, de dondequiera que se recogiera, estaría todo salado, así también este gran ser infinito e ilimitado es sólo puro conocimiento. Habiendo surgido de estos elementos, en ellos uno se desvanece. Al morir no queda conciencia. Así lo afirmo yo en verdad. (Cuestiona Maitreyi): Señor, en este punto en particular me has desconcertado totalmente al decir: ‘Al morir no queda conciencia’.

Yâjñavalkya: Verdaderamente yo no estoy diciendo nada desconcertante. En realidad es solamente lo suficiente para que se pueda conocer. Porque cuando hay dualidad, al parecer, uno huele al otro, uno ve al otro, uno oye al otro, uno habla al otro, uno piensa al otro, uno conoce al otro. Mas cuando para uno todo en realidad ha llegado a ser el Âtman, entonces ¿cómo y a quién puede uno oler?, ¿cómo y a quién puede uno ver?, ¿cómo y a quién puede uno oír?, ¿cómo y a quién puede uno hablar?, ¿cómo y a quién puede uno pensar?, ¿cómo puede uno conocer a aquel en virtud del cual uno conoce todo esto?, ¿cómo puede uno conocer al conocedor? (Brihadâraṇyaka Upanishad 2.4.12-13).

Explícame a Brahman presente e inmediato, el Âtman que está en el interior de todos los seres.

- Es tu Âtman, que está en el interior de todos los seres.
- ¿Cuál es, Yâjñavalkya, aquel Âtman que está en el interior de todos los seres?
- No podrías ver a aquel que ve la visión; no podrías oír a aquel que oye la audición; no podrías pensar a aquel que piensa el pensamiento; no podrías conocer a aquel que conoce el conocimiento. Es tu Âtman, que está en el interior de todos los seres. Todo lo que es distinto de él, está sumido en el dolor. (Brihadâraṇyaka Upanishad 3.4.2).



## 4.4 La dimensión absoluta de la realidad

Vamos ahora a intentar abordar la dimensión absoluta de la realidad, aquella que no está condicionada por la configuraciones que generamos desde la necesidad, a la que Eugenio Trías hace referencia como aquello a lo que el lenguaje no puede acceder «Más allá del mundo hay nada o hay sólo nada. O no hay sentido; o no puede decirse nada con sentido» (2000:13). Varias son las razones que empujan a adentrarse en la dimensión absoluta: que sea de naturaleza axiológica ya que aun no siendo conceptualizable es noticiable, por ello debe ser objeto de estudio de la epistemología axiológica; el hecho de que su cultivo constituya lo cualitativamente humano; la imperiosa necesidad de su cultivo en sociedades que viven de la innovación y el cambio. Vamos a acercarnos a ella, quizá mejor sería decir vamos a circunvalarla, sin hacer uso de creencias ni supuestos, estudiando sus efectos y teniendo en cuenta el conocimiento que los indagadores de esta dimensión, los filósofos, artistas y especialmente los maestros de las tradiciones religiosas y de sabiduría de la humanidad, han transmitido.

### 4.4.1 La dimensión absoluta es un dato

Se presenta la duda de si por su naturaleza no conceptualizable la DA puede considerarse como un dato. Tomamos *dato* en el sentido etimológico del latín *datum*: 'lo que se da', que según el diccionario de la Real Academia significa 'documento, testimonio, fundamento'. Nos parece que por la argumentación dada sobre la dimensión absoluta, DA, como fruto del doble acceso a la realidad que despliega el habla, no podemos más que afirmar que la DA es un dato, dato peculiar como abordaremos. La posibilidad de cambio de cultura que implica cambio de interpretación y valoración de la realidad; la posibilidad de generar novedad que implica el no estar enclaustrado en un interpretación determinada como ocurre en las otras especies animales; la posibilidad del arte, filosofía, espiritualidad, ciencia patentizan este dato. Si bien es verdad que se trata de un dato extremadamente singular por el hecho de ser no conceptualizable, y por ello mismo difícil de considerarlo como tal. No se trata de un dato cuantificable, medible al estilo de los que utilizan las ciencias positivas, pero no por ello debemos negarlo pues se evidencia en diferentes habilidades humanas como el arte, la

espiritualidad, la investigación científica como condición de posibilidad, es decir que sin la noticia de que la realidad va más allá del conocimiento vulgar y el que las ciencias confirman, no sería posible desplegarlas. Y la constatación más importante del dato es que podemos cambiar de forma de vida radicalmente (cambios tan radicales como sería el cambio de especie en los animales) sin mutar nuestro programa genético. Estos cambios no se podrían dar sin tener un doble acceso a la realidad y que uno de ellos sea inconceptualizable. Tanto para el arte como para la ciencia una noticia de lo real que no es conceptual ni acotada es la condición de posibilidad de su existencia porque es una confirmación que la comprensión que se tiene de la realidad no la encierra, es provisoria.

Hemos encontrado algunas referencias de filósofos y poetas tratando sobre esa dimensión que no es objetivable. Claramente lo expresa José Ángel Valente bajo el nombre de «materia oscura» de la que cada artista saca algo según los instrumentos que utilice. Directamente no es conocible, solo lo será a través de la obra artística que es su concreción. «El creador se mueve en mundos oscuros por donde va tanteando» para lo que deberá abandonar el procedimiento puramente racional (1998:38). Nos parece que esa materia oscura hace referencia a la noticia de la DA de la que hay noticia como dato que no es un concepto ni nada cuantificable.

María Zambrano habla de un «saber desinteresado» que no es «un añadir nada» sino simplemente ser lo que se observa. Afirma que el poeta conoce ese saber desinteresado que es «un oír en el silencio y un ver en la obscuridad», lo que resulta ser verificación de algo absoluto (1993:110). Zambrano apunta a la capacidad del poeta de situarse más allá de la cotidianidad donde puede verificar un algo absoluto que puede atravesar la misma dimensión relativa. En ese «un oír en el silencio y un ver en la obscuridad», hay un dato no conceptual, no objetivable que nos prueba indirectamente que hay captación como dato de lo no cuantificado y no conceptualizado.

El filósofo Eugenio Trías aborda este tema con su propia terminología. Considera que tenemos un mundo de sentido configurado desde las emociones, pasiones y usos lingüísticos, y junto a él, a la vez «constituimos un límite entre ese ‘mundo de vida’ en el que habitamos y su propio más allá», límite que según Trías supone un «cerco de misterio que nos trasciende y que determina nuestra condición mortal» (2000:12). Afirma, pues, que nuestro mundo cotidiano está rodeado por un misterio que es precisamente lo que determina la misma condición humana. Está hablando de un dato, de algo que está ahí que no es fruto ni de una conceptualización ni una

representación. El ser transfronterizo indica que estamos en la frontera de lo no conceptuable, no conocible, una afirmación que no es fruto de una operación racional sino de una presencia como dato aunque muy peculiar para el otro lado de la frontera. Ese más allá se registra como evanescente y paradójico, se accede «en el modo de la negación» ya que nada del mundo se corresponde con ese más allá. De ahí que Trías diga que «En cierto modo esa experiencia es la experiencia misma del misterio, de algo que como tal no puede comparecer, como presencia, en el marco del decir y significar. No puede ser, por tanto, algo patente que el decir hace presente» (1991: 524-525). Dice Trías que «El hombre puede acceder a la condición fronteriza si es capaz de soportar y sostener la apertura del límite y tramar diálogo y conversación con él» a pesar de su condición no lingüística. Trías apunta a aquello que está más allá del límite, más allá de la DR, que con rasgos que no corresponden a los de la DR, que se presenta como un misterio que no hay manera de reconfigurar como conocido, con rasgos de lo cotidiano. Añade Trías que a lo más allá del límite se lo puede percibir como ‘nada’ pero eso «inane y vacío que hace posible trazar, en relación a ello, dicho límite que lo denomina «cerco hermético» porque «se cierra a cal y canto a toda posible dicción. Pero que se halla incrustado en el propio decir, siquiera sea como referencia negativa o como referente silencioso» (1991:404). Es evidente que ese «círculo hermético» está haciendo referencia a una noticia, si bien muy peculiar que se percibe como «nada». Trías no diría que se percibe como «nada» si no fuera algo como un dato. Dato pero rigurosamente no experienciable porque lo experienciable es aquello sensitivo y percibible por nuestros sentidos. Se puede hablar de dato experienciable en cuanto hay noticia de lo percibido como «nada», pero estrictamente hablando sería dato del que se tiene noticia que no llega a poderse llamar experiencia porque la experiencia se refiere siempre a algo acotable, sensible, conceptuable, etc. y él habla de una presencia que es ausencia. Esa presencia ausente es un dato peculiar, porque si no fuera dato no se podría hablar de presencia ausente.

Más frecuente es encontrar reflexiones sobre la experiencia de ese ámbito innombrable, lo que nos certifica que la noticia de la dimensión absoluta es un dato. Simone Weil da por supuesto la posibilidad de acceder a la verdad desnuda de los objetos que ocurre con el pensamiento suspendido, es por ello que podemos considerar que se trata de una experiencia cualitativa de algo que equivale a un peculiar dato. Afirma que solo esa verdad desnuda es lo real mientras que toda otra manera de acceder a los objetos es irreal, un sueño (1993:71). Desde nuestra perspectiva Weil está

hablando del acceso a la DA en los mismos objetos como no-otra que los objetos que Weil expresa como una experiencia y en cuanto a tal sería un dato. Entendemos que esa experiencia, ese dato solo es percible por individuos atentos mental y sensitivamente.

Por su parte Zubiri habla de una «intelección sentiente» primaria y radical en la que se da una aprehensión de la realidad de las cosas «en y por sí mismas» pero que es anterior al mismo acto de aprehensión. Se trata de una intelección sentiente en la que no se da nada preconcebido, ni afirmado, se da «simplemente lo real actualizado como real» (1991:234). Podemos considerar que la «intelección sintiente» de Zubiri hace referencia a una peculiar capacidad cognitiva humana en la que no se da ninguna concepción ni afirmación de lo aprehendido. Esta intelección sintiente se dirige a lo que no es DR puesto que es anterior a toda aprehensión lo que estaría mostrando que no estamos encerrado en DR y que lo que nos libera de la cárcel de DR es la noticia de algo como un dato capaz de romper los cerrojos de DR.

Wittgenstein por su parte apunta a una experiencia «*par excellence*» a la que da «valor absoluto» y que expresa como un asombro de «que el mundo exista», no referido a una forma determinada de existir sino al hecho mismo de existir. Ve con claridad que no hay descripción apta para ese «valor de absoluto» experimentado, razón por la que reconoce que cualquier expresión que él mismo ha utilizado para ello carece de sentido, pero no por no haber hallado aún las expresiones correctas para referirse a ese valor, «sino que era su falta de sentido [de las expresiones utilizadas] lo que constituía su mismísima esencia. Porque lo único que yo pretendía con ellas era, precisamente, ir más allá del mundo, lo cual es lo mismo que ir más allá del lenguaje significativo» (1997: 39-43). Está apuntando a una experiencia vacía de sentido por estar más allá de nuestro mundo cotidiano pero en este mismo mundo, desde nuestra perspectiva se trata de la noticia de lo que nosotros hemos venido denominando dimensión absoluta, DA. El hecho de que esa experiencia, que ocurre dentro de la cordura, se exprese en lenguaje sin sentido para la dimensión relativa, está mostrando que habla de algo real y que por tanto se puede considerar como dato del ámbito de la DA.

Kant en *Crítica de la facultad de juzgar* según Kathia Fianza «intenta mostrar que hay algo en nuestra experiencia humana que, aunque no pueda ser objetivable, es accesible intersubjetivamente» (Fianza,2008:53). Esa experiencia humana inobjetivable sería desde nuestra perspectiva la noticia de la DA.

Schelling en *Cartas sobre el dogmatismo y el criticismo* también hace referencia a la noticia de la dimensión absoluta y a las condiciones para que se dé: «En todos

nosotros habita efectivamente una misteriosa y admirable facultad que, sustrayéndonos al cambio del tiempo y alejándonos de todo lo que proceda del exterior, nos introduce en nuestro íntimo y revestido mí mismo permitiéndonos contemplar en nosotros la eternidad bajo la forma de lo inmutable. [...] Esta intuición nos convence en principio de que hay algo que en su sentido propio es, mientras que todo lo restante sólo es apariencia a la que hacemos extensiva tal noción. Esta intuición intelectual se produce en cuanto dejamos de ser objeto para nosotros mismos y el que contempla se identifica con lo contemplado.

Una actividad para la que ya no existe objeto alguno, ninguna oposición, jamás podrá retornar a sí misma. Sólo en el retorno a sí mismo surge la conciencia. Sólo la realidad limitada es para nosotros realidad verdadera» (1990:67-69).

Por otra parte también se presenta la duda de si la naturaleza cualitativa y no cuantificable de la dimensión absoluta la descalifica para ser considerada como un dato.

Frente a esto podemos decir que a aquello cualitativo que no es cuantificable no por ello se le niega su existencia, como por ejemplo la belleza, que aun no siendo cuantificable o medible, no por ello negamos que es de alguna manera empírica, y por tanto de alguna manera un dato. Sucedería lo mismo con la noticia de la DA también de carácter cualitativo. Podemos pues afirmar que la DA como la belleza son datos que es lícito considerar como empíricos aunque no objetivables y por tanto no medibles.

Por otra parte hay que tener presente que diversas disciplinas como la psicología, la sociología operan con datos cualitativos, lo que nos estaría mostrando que lo cualitativo es considerado un dato. Sin embargo la metodología que usan estas ciencias y su pretensión no tienen relación con la DA ni es posible pretender extenderse sobre ella. Buscando reflexiones en estas disciplinas en torno al tema *el fenómeno cualitativo como dato*, lo que hemos encontrado son muchas consideraciones en el ámbito de la sociología sobre la metodología de tratamiento de los datos cualitativos, pero no directamente sobre el dato cualitativo en sí mismo. En estos documentos se abordan los procedimientos adecuados para poder objetivar los datos cualitativos para que así puedan ser estudiados con una mayor precisión (Morales,2011; Balderas,2013). Estas reflexiones no nos resultan aclaratorias porque precisamente la DA es aquello que no tiene forma y que de ninguna manera es posible darle forma ni deducirse de lo que tiene forma.

Hemos encontrado una cita de los sociólogos Strauss y Corbín autores de *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimiento para desarrollar la teoría*

*fundamentada* que define la investigación cualitativa como «cualquier tipo de investigación que produce hallazgos a los que no se llega por medio de procedimientos estadísticos u otros medios de cuantificación. Puede tratarse de investigaciones sobre la vida de la gente, las experiencias vividas, los comportamientos, emociones y sentimientos, así como el funcionamiento organizacional, los movimientos sociales, los fenómenos culturales y la interacción entre naciones» (Strauss y Corbin, 2002:12 en Balderas, 2013). La afirmación que lo cualitativo pueda ser tratado como dato apoya nuestra afirmación de que la DA siendo cualitativa pueda ser tenida como un dato.

Todo lo expuesto hasta aquí nos permite continuar adentrándonos en la dimensión absoluta como dato y en su naturaleza. La dimensión absoluta como *suelta de* la modelación realizada desde nuestras necesidades es un dato que se nos hace evidente en todas aquellas habilidades humanas que no están en relación con funciones de sobrevivencia, como es el arte, la filosofía, la religión, la espiritualidad, incluso la ciencia en el desarrollo de toda investigación. Son ejemplos que ponen de manifiesto que los humanos pueden desplazarse de la estructura de necesidades y adentrarse en ámbitos de los que no extrae provecho en relación a la depredación. Estas habilidades son prueba de la noticia de esta dimensión gratuita de la realidad ya que si solo tuviéramos acceso a la dimensión relativa estaríamos fijados a una lectura de la realidad desde la necesidad como los demás animales. Y como ellos no podríamos adentrarnos en nuevos planteamientos, en nuevas teorías, nuevas visiones estéticas, poéticas o musicales, no podríamos tener acceso a ámbitos de absoluta gratuidad. Consideramos pues que por todo ello podemos sostener que la dimensión absoluta (DA) es un dato explícito o implícito y operativo.

Dicho de otra manera, estas habilidades humanas son factibles por el hecho de que se tiene noticia que la realidad es más que lo que dicen nuestras interpretaciones y para quien está atento a ello, esa noticia siempre supone una invitación a desentrañarla en aspectos que no están directamente ligados a la sobrevivencia.

Esta noticia de que la realidad se escapa de toda conceptualización nos traslada a un ámbito de gratuidad, de no correlación con nuestro mundo a la medida de nuestras necesidades. Este atisbo es una percepción mental y sensitiva que está detrás de toda obra de arte, de creatividad, de toda espiritualidad, de toda acción gratuita sea mental, sensitiva o de actuación por lo que nos parece legítimo tomarlo como un dato empírico aunque no cuantificable, de una empiría que no es la propia de las ciencias.

Aunque la dimensión absoluta se escapa de los parámetros de la relativa, el habla con sus capacidades metalingüísticas intrínsecas a su estructura, permite cobrar conciencia explícita de esa dimensión gratuita no conceptualizable y abre la posibilidad de adentrarse en su indagación a los humanos. Esto también es un dato<sup>154</sup>.

Afirman los filósofos franceses Ferry y Gauchet que «El hombre es un ser que se vuelve hacia lo invisible, o es requerido por la alteridad. No es conducido a ello por necesidad de conocimiento o de comprensión racional de los fenómenos de la naturaleza. [...] No es el efecto de la búsqueda de su causalidad lo que llevaría al espíritu a remontar hacia las causas primeras, más allá de las causas visibles. Es un dato inmediato de la conciencia. [...] No puede dejar de pensar que hay en él algo distinto de lo que ve, toca y siente. [...] Más aún, se relaciona consigo mismo y descubre que puede disponer de sí mismo con vistas a otra cosa distinta de él mismo» (2006: 30-31).

#### **4.4.2 La dimensión absoluta y las tradiciones religiosas**

Como ya hemos dicho forma parte de la pretensión de este trabajo el fundamentar la peculiaridad del dato de nuestra noticia de la dimensión absoluta (DA) en alguna particularidad de nuestra condición de animalidad, que como hemos venido sosteniendo la situamos en la condición de hablantes. Con la intención de ello nos permita abordarla sin echar mano de creencias ni de supuestos.

En las SC el dato del doble acceso a la realidad, pensamos que ya no se va a poder interpretar como en el pasado, es decir o como un fenómeno que acaece en nuestro espíritu el cual convive con nuestra condición animal; ni como efecto de ser algo más que animales gracias a nuestra racionalidad.

En estas sociedades habrá que afrontar este hecho de manera directa sin pasar por creencias, apoyada en los datos mismos de la condición animal. Esta manera tan directa de afrontar el acceso a la dimensión absoluta, no fue posible en épocas preindustriales, porque el programa colectivo afectaba también a la interpretación de la dimensión absoluta, es decir la mitología afectaba a la comprensión de esta dimensión, viéndola como sagrada y por tanto externa a los hombres. Fue preciso juntar sacralidad

---

<sup>154</sup> Como ya hemos dicho la pretensión de este trabajo es fundamentar la peculiaridad del dato de nuestra noticia de la DA en alguna particularidad de nuestra condición de animalidad, que situamos en la condición de hablantes.

y dimensión absoluta con el programa colectivo para evitar que este pudiera ser modificado, así es que no fue posible afrontar desnudamente la dimensión absoluta de la realidad. En el caso de la primera industrialización en que las ideologías junto a la religión funcionaron como programa colectivo fundamentado en una antropología de cuerpo y espíritu o de animal racional<sup>155</sup>, tampoco se pudo afrontar la dimensión absoluta de una manera despojada de epistemología mítica<sup>156</sup> (C\_EA2:14).

A pesar de ello para continuar con la aproximación a la DA nos parece que no tenemos un camino más directo que acercarnos a las tradiciones religiosas y de sabiduría (TR) puesto que la han abordado temáticamente, pero vamos a tener en cuenta que siendo éstas programa axiológico colectivo (PAC) cuando se aproximan a la dimensión absoluta (DA) lo harán siguiendo el modelo de su programa, es decir la van a interpretar desde el patrón de interpretación o paradigma cultural, con el que las religiones como programa axiológico colectivo fueron construidas<sup>157</sup>.

Aunque la dimensión absoluta (DA), la dimensión de la realidad no relativa a nuestras necesidades aparecida por el habla, no está en función de nada y por ello mismo es no acotable, ni objetivable; y aunque por ello no es posible aplicarle afirmaciones que pretendan encerrarla en límites conceptuales, será en las tradiciones religiosas (TR) dónde encontraremos diversas denominaciones y símbolos referidos a esta dimensión que nos aportan orientación para acercarnos a ella<sup>158</sup>.

---

<sup>155</sup> Hemos tratado la religión como proyecto axiológico colectivo en el capítulo segundo, en el apartado 2.1.1 *El habla constituyente mítica de los diferentes modos de sobrevivencia en las sociedades preindustriales con ocupación dominante: las religiones*

<sup>156</sup> Hemos tratado la noción de epistemología mítica y epistemología no mítica en el primer capítulo en el apartado 1.3.7. Apuntemos aquí solamente que con el término de la epistemología mítica se está apuntando a la actitud de tomar las palabras, mitos, ciencias como descripciones de la realidad extralingüística

<sup>157</sup> Hemos presentado las religiones como proyectos axiológicos, pero hay corrientes espirituales que por su estructura mayoritariamente conceptual no ejercieron esa función como es el caso del vedanta advaita, el budismo. Las religiones fueron la programación cultural adecuada a un modo concreto de sobrevivir preindustrial; y, a la vez, iniciaron, expresaron y orientaron hacia la dimensión absoluta. Por efecto de la unión de estas dos funciones, se dio forma a la dimensión absoluta, concibiéndola y representándola según el patrón de construcción del proyecto colectivo, es decir del mito. Y como se hizo desde una epistemología mítica, se tomó esa figuración como realmente existente: lo vemos en las grandes figuraciones como «Dios», «creación», «vida eterna», «paraíso», etc. Las religiones siendo proyecto colectivo axiológico debían también configurar el nivel sin forma, gratuito, que es la DA. La modelaron y expresaron con los mismos patrones con los que ellas se construyeron. No podían dejar marginado ese acceso a la realidad porque es constitutivo humano, ni tampoco podían dejarlo libre porque suponía una amenaza.

De esta aplicación del PAC sobre la DA sólo los grandes personajes de las tradiciones religiosas conocieron y hablaron de su carácter sin forma y por tanto inefable desligado del PAC.

<sup>158</sup> La solución de aplicar mitos sobre la dimensión absoluta no es trasladable a la sociedad de conocimiento. Como ya hemos expuesto los mitos son axiológicos porque son la transformación en narración de la metaforización de la operación central axiológica con la que se sobrevive; en cambio la forma de sobrevivencia de las sociedades de conocimiento al pasar por las tecnociencias que son



Al acercarnos a las tradiciones discriminamos entre las que expresan la dimensión absoluta con rasgos antropomórficos, como una alteridad a la que se le otorga el señorío en una relación jerárquica interactiva con los individuos; y aquellas otras que usan expresiones cualitativas pero alejadas de antropomorfismos, que apuntan a rasgos cualitativos transversales a toda realidad. Seguidamente vamos a realizar una escueta síntesis de las aportaciones de las tradiciones religiosas sobre la dimensión absoluta (DA) para mostrar que en ellas hay una gran indagación sobre esta dimensión que nos permite la aproximación a ella<sup>159</sup>. Empezaremos por las alejadas de figuraciones antropomórficas.

### *Cuatro expresiones de la dimensión absoluta desde las tradiciones religiosas*

En la escuela advaita vedanta hindú a la DA se la denomina como *Sat-Chit-Ananda*, términos en sánscrito que significan «*Ser-Conciencia-Beatitud*» (Glosario, 2011). Estos términos están apuntando a que la dimensión absoluta (DA) «*es*» a pesar de la inviabilidad de someterla a formulaciones, que es como «*conciencia*» presente por todas partes, en toda cosa, y «*beatitud*» aunque sin la presencia de objetivaciones, es decir sin sujetos ni objetos. Se puede ver sin dificultad que la dimensión absoluta (DA) es como conciencia porque donde quiera que se mire, al nivel que se mire hay algo como mente, en todo lo que existe<sup>160</sup>. En lo interior y en lo exterior, internamente y externamente todo es como conciencia inmersa en la pluralidad de los seres.

*Ser-Conciencia-Beatitud* son expresiones conceptuales utilizadas como símbolos, cuya pretensión no es describir la dimensión absoluta (DA) de la realidad sino ser solo una guía para rastrear lo que no es conceptualizable para lo cual habrá que trascender estas mismas expresiones. Profundizar en estas expresiones que son

---

abstractas, no pueden aportar un patrón axiológico capaz de convertirse en proyecto axiológico colectivo con el que poder interpretar la dimensión absoluta.

<sup>159</sup> La selección de tradiciones religiosas realizada podría ser mucho más amplia pero para no extender el texto, destacaremos aquellas cuyas aportaciones nos parecen más claras y condensadas. Nuestras fuentes serán textos nucleares de las grandes tradiciones religiosas como los evangelios, el Corán, sutras budistas hinayanas y mahayanas, upanishads hindus, así como textos de sabios de estas tradiciones.

<sup>160</sup> *Todo lo que es percibido, todo lo que es escuchado, es el Brahman, y nada más. Al obtener el Conocimiento de la Realidad, uno ve el universo como el Brahman no-dual, Existencia-Conocimiento-Felicidad Absoluto.* (Sankara. *Atmabodha* 64).

puramente cualitativas tiene la capacidad de lanzar hacia lo no formulable, hacia el reconocimiento de la dimensión absoluta (DA) <sup>161</sup>.

Aunque son términos lingüísticos que no enclaustran en una significatividad, sabemos que no son adecuados porque implican a sus contrapuestos como referencia. *Sat* o Ser está confrontado al no Ser, *Chit* o consciencia remite a la inconsciencia, *Ananda* o beatitud enfrenta a su contrario la infelicidad, y sabemos que de la dimensión absoluta (DA) no puede hablarse como un término de una relación de significados, porque por su misma naturaleza está *suelta de* toda relación ni que sea de contrarios. Eso a lo que estamos intentando acercarnos, la DA, si está más allá de toda forma o concepto, propiamente no se puede decir que es, ni que no es, porque no se le puede aplicar ni la categoría de ser ni de no ser<sup>162</sup>. Tampoco se puede decir de ella que sea consciencia, porque éste es un rasgo humano y la dimensión absoluta (DA) es sin-forma, no es un sujeto ni una individualidad con consciencia de algo, ni tampoco puede ser beatitud por la misma razón.

Con el término *Sat-Chit-Ananda* de las tradiciones hindúes se apunta a una presencia, pero de nadie ni de nada; es una presencia vacía. Podemos hablar de presencia porque la indagación de esta expresión empuja a salir de sus propios límites conceptuales, conduciendo a un terreno en el que comprender es sentir. Lo que enseña esta expresión es que la DA es una presencia incategorizable, por no referirse a nada ni a nadie el mismo término presencia queda trascendido (C\_RsCH:185).

Veamos sucintamente cómo habla el budismo de esta dimensión. Tanto en la corriente hinayana como más explícitamente en la mahayana, a la dimensión absoluta (DA) se la

---

<sup>161</sup> *La Upanishad declara que el Absoluto es pura Conciencia.* (Brahma Sutras III, 2, 16).

*La naturaleza verdadera del Ser es pura Conciencia.* (Sankara, comentario al B. S.:370).

*En el Ser no hay interior y exterior, es sólo conciencia pura.* (Brihadaranyaka Upanishad IV, 5, 13).

<sup>162</sup> *En el Ser-Consciencia-Felicidad, omnipenetrante y eterno, aparecen (como fenómenos) todos los diversos objetos e individuos, lo mismo que diferentes ornamentos hechos todos de oro.*

*Lo mismo que el espacio omnipenetrante parece fragmentado en diferentes objetos (tales como un hoyo, un cuenco, una casa, una sala de teatro, etc.), pero permanece indiferenciado al caer las limitaciones, así también ocurre con el gobernador de los sentidos, que es uno y no-dual (aunque parece operar como los dioses, los hombres, el ganado, etc.).*

*El Brahman es distinto del universo, y sin embargo no hay absolutamente nada aparte del Brahman. Lo que aparece diferente del Brahman es falso como el espejismo en el desierto.* (Sankaracharya *Atmabodah*, 62).

*Ni tú eres el cuerpo, ni el cuerpo te pertenece; no eres ni el que actúa ni el que goza. Tú eres la Inteligencia misma, el eterno Testigo y libre por siempre. ¡Vive en la beatitud!* (Ashtāvakra Gítá 15.4).

*Deseos y aversión son atributos de la mente; la mente no te pertenece. Libre de intrigas y dudas, concóctete a ti mismo como Inteligencia inmutable y vive en la beatitud.* (Ashtāvakra Gítá, 15.5).

apunta como *sunyata*<sup>163</sup> o vacío. Un absoluto vacío radical para el que cualquier afirmación que pretenda expresarlo es falsa mientras que toda negación verdadera, aunque en último término la negación también deberá finalmente ser trascendida. El siguiente tetralema budista sintetiza la absoluta imposibilidad de que la dimensión absoluta (DA) pueda ser expresada: de ella no se puede decir que *es*; tampoco se puede afirmar que *no es*; ni que *es y no es*, ni tampoco que *ni es ni no es*<sup>164</sup>. Es un vacío tan radical que en esta dimensión no es posible decir que haya algo que pueda estar vacío. Las categorías humanas de ser o no ser no son aplicables a lo que está vacío de todas nuestras posibilidades de formulación<sup>165</sup>.

Esa inefabilidad de la dimensión absoluta de lo real es para nuestra capacidad representativa y descriptiva como un vacío completo y total. Ese término de «vacío» no significa que la dimensión absoluta sea nada como opuesta a ser algo, sino que es como una radical nada para nuestras capacidades de acotación y de caracterización. Es una total

---

<sup>163</sup> Sunyata apunta a la verdad última no-manifestada de la naturaleza verdadera de todo fenómeno: su carencia de existencia inherente; los budistas se refieren a ella como ‘el vacío’, que es una traducción del sánscrito de la palabra Sunyata (algunas veces escrita como Shunyata). De acuerdo a David Loy, la palabra vacío (en inglés y español) tiene una connotación más nihilista que en sánscrito. La raíz sánscrita también conlleva el concepto de tener la posibilidad de aumentar. Por lo tanto, es importante no confundir vacío con la nada total. La palabra vacío implica la potencialidad para la existencia y el cambio. ([http://www.acharia.org/sumariodharma/significado\\_de\\_sunyata.htm](http://www.acharia.org/sumariodharma/significado_de_sunyata.htm)). Este término lo usan tanto el Hinayana como el Mahayana mientras que en el Hinayana la noción de ‘vacío’ sólo aparece referida a la de ‘persona’, el Mahayana la extiende a la totalidad de los fenómenos, considerando que el vacío es su naturaleza propia. En el Mahayana la Sūnyata se equipara al Absoluto, ya que está exenta de dualidad y de toda forma empírica. (<http://gadicom.homelinux.com/diccionario/?p=107>).

<sup>164</sup> *No debería afirmarse [del Tathagata]: ‘vacío’ o ‘no vacío’ o ‘ambos y no ambos’, se habla [del Tathagata] con el fin de designarlo [de alguna manera]* (Nagarjuna, Mūlamadhyamaka-kārikā XXII.,11).

En la corriente Mahayana a la que pertenece este autor, Tathagata significa la naturaleza búdica una dimensión intrínseca de todos los seres sensibles. ([http://global.sotozen-net.or.jp/spa/library/key\\_terms/pdf/key\\_terms13.pdf](http://global.sotozen-net.or.jp/spa/library/key_terms/pdf/key_terms13.pdf))

*En el sermón a Katyayana, ambos: ‘existe’ y ‘no existe’, han sido refutados por el Bienaventurado, por el analista de la entidad y la no entidad.*

*Si la existencia pudiera ser por naturaleza, su inexistencia no sería, [y] el cambio de naturaleza no sería nunca posible.*

*Cuando la naturaleza no es real ¿de quién será el cambio?, o si la naturaleza es real, ¿de quién será el cambio?*

*[Pensar] «existe» es aferrarse a la persistencia, [pensar] «no existe», es la perspectiva de la aniquilación, por tanto el que ve cabalmente no debería basarse en la existencia y la no existencia.*

*[Pensar] «lo que existe con entidad-por-sí, no es inexistente», es [el extremo de] la persistencia, [pensar] «ahora no existe, antes existía» implica [el extremo de] la aniquilación.* (Nagarjuna Mūlamadhyamaka-kārikā XV. 7,8,9,10,11).

En el Katyayanavavada-sutra se cita que Buda dice a Kasyapa: *Oh Kasyapa, «es» es una alternativa extrema, «no-es» es otra alternativa extrema. Lo que es la posición madhyama es intangible, incomparable, sin ninguna posición, no-apareciente, incomprensible. Eso es lo que significa madhyama prtipad (la posición media)* (Soto,2008:27).

<sup>165</sup> *Como realidades dhármicas la existencia y la no-existencia son ambas no reales.*

*Un Bodhisattva avanza cuando sabiamente conoce esto.* (Prajñāpāramitā-Ratnagunasamcayagāthā Cap. I, 13).

*Si, liberado de la noción de múltiples cosas, él cursa (practica) en paz,*

*Entonces esa es la práctica de la sabiduría, la más alta perfección.* (Prajñāpāramitā-Ratnagunasamcayagāthā Cap. I, 14).

plenitud que resulta inasible para nosotros.

Acercarse a la dimensión absoluta supone entrar en el vacío de S y O, por lo que no puede hablarse de que sea un lugar, un estado en el que pueda establecerse alguien. Esto supone un refinamiento mental y sensitivo que al ser contrapuesto al sentir que opera en la dimensión relativa (DR), no resulta fácil<sup>166</sup>.

La dimensión absoluta porque no es relativa a nada, no puede entrar en relación con nada, y al no entrar en relación con nada, resulta indefinible, fuera de todas nuestras posibles categorizaciones y predicaciones. Se muestra libre de todo lazo, de todo pensamiento, de toda norma, de ahí que la vivamos como vacía, pero a pesar de ello tenemos noticia aunque sea informulable (C\_EA2: 201-202).

A pesar de ser un vacío no concebible, toda realidad tiene capacidad para hacer presente y patente a la dimensión absoluta (DA) para quien es capaz de comprender<sup>167</sup>.

Veamos una forma de indagar que la dimensión absoluta (DA) es vacío. Nada de lo que existe tiene entidad propia, existe por factores que lo han hecho posible, y estos a su vez por otros que les han posibilitado su existir. Todo es por otra cosa, ningún existir

---

<sup>166</sup> *Profundo es este dharma de los Líderes, difícil de ver,*

*No es obtenido por nadie, ni nadie lo alcanza.*

*Por esa razón, cuando él ha obtenido la iluminación, el Benevolente y Compasivo*

*Se vuelve indiferente, '¿qué cuerpo de seres conocerá esto?'*

*Pues los seres se deleitan en un lugar para establecerse en él, ellos están ansioso por los objetos de los sentidos, Empeñados en aferrarse, poco inteligentes, y completamente ciegos.*

*El Dharma debe ser logrado como nada en donde establecerse y como nada a lo que aferrarse.*

*Su conflicto con el mundo se pone de manifiesto. (Prajñāpāramitā-Ratnagunasamcayagāthā XV, 7 y 8).*

<sup>167</sup> *La murmurante corriente de la montaña es la ancha y larga lengua de Buda;*

*la montaña misma, en sus siempre cambiantes matices, ¿no es su Cuerpo Puro?*

*durante la noche fueron recitados ochenta y cuatro mil gathas,*

*¿pero cómo puedo algún día mostrarlos ante los demás? (Suzuki, 1976:204).*

*No hay nada que encontrar*

*en el mundo del satori,*

*no hay ni hombre ni siquiera Buda. (El canto del inmediato Satori : 250.)*

*De todo lo que vemos, sentimos, olemos, oímos, pensamos, nada es real. Esta es la razón por la que deberíamos liberarnos del concepto de realidad de los objetos. Aquel que crea en la realidad de los objetos se encuentra atado por este concepto mismo que es enteramente ilusorio. (Hui-Neng,1999:122.).*

*Cuando la actividad mental comienza, los diversos objetos existen.*

*Cuando la actividad mental cesa, los diversos objetos dejan de existir. (Hui-Neng,1999:129).*

*Ahora aclararé con luz meridiana cómo habéis de proceder para manteneros libres de ese Buda. ¡Considerar la luz del Sol! Tal vez digáis que está cercana; sin embargo, si la seguís de mundo a mundo, nunca la cogereís en vuestras manos. Entonces tal vez la calificuéis de lejana; pero he aquí que la estaréis viendo delante de vuestros ojos. Seguidla, y he aquí que se os escapa, alejaos y os alcanza por dondequiera. No podéis poseerla ni terminar con ella. De este ejemplo podéis deducir lo que sucede con la verdadera naturaleza de todas las cosas y, de hoy más, no tendréis necesidad de afligiros ni de preocuparos de tales cosas. (Blofeld: 130-131).*

*Afirmación de Prajñā-páramitā-Sutra, «no tener Dharma alguno sobre el cual discutir: esto es discutir acerca del Dharm». (Suzuki,1975:308.).*

es por sí mismo. Así que todo –animales, plantas, astros, planetas, galaxias- está vacío de entidad propia. Por lo que podemos decir que todo lo que vemos e interpretamos como individualidades y le atribuimos una entidad propia, en realidad eso es fruto de nuestra modelación de la realidad, esas individualidades solo están en la mente. Entonces podemos afirmar que lo que hay realmente es el vacío de entidad propia.

Si todo carece de identidad propia se puede afirmar que lo que verdaderamente es y hay no son individualidades sino lo sin forma, sin entidad porque no es posible aplicarle nociones de ser. Eso que es, está vacío de todas nuestras categorías como existir, individualidad, objetividad, subjetividad, mente, materia, etc., pero no es «la nada»<sup>168</sup> (C\_MdL:146).

Sería un error que por el hecho de que la noticia de la dimensión absoluta sea un dato que apunta a la inmensidad del cosmos, a la complejidad de la vida en un grado tal que no es posible aplicarle ninguna categoría de la dimensión relativa (DR) resultando desproporcionada respecto a nosotros y nuestras capacidades, de ello se concluyera que es la nada, que no es.

Vemos también al budismo Mahayana expresar la dimensión absoluta (DA) *como* mente, afirmando que toda la realidad es *como* mente. Una mente que es universal, atemporal, y que siéndolo todo no tiene forma alguna ni admite limitación alguna. Y precisamente porque no admite ninguna acotación ni objetivación es vacía. Por consiguiente esta manera de utilizar el término mente deja explícito que no se trata de ninguna descripción. Nada escapa a la condición de mente, por lo que también la mente de cada uno de los individuos es *como* una *gran mente*. Incluso el cuerpo mortal es *como* mente<sup>169</sup>.

---

<sup>168</sup> *El Bodhisattva que, no discriminando, comprende  
Todos los dharmas como vacíos, sin signo y libres de obstáculos, sin dualidad alguna busca él en la  
sabiduría la iluminación.* (Prajñāpāramitā-Ratnagunasamcayagāthā Cap. XXIV, 420, 6).

*‘Percepciones meras palabras, así nos lo han dicho los Líderes;  
[...]*

*Aquellos que tienen éxito en liberarse a sí mismos de las percepciones,  
Ellos, habiendo alcanzado el Más allá, cumplen con los mandatos del Maestro.* (Prajñāpāramitā-Ratnagunasamcayagāthā Cap. II, 46).

*Si por incontables eones como arenas del Ganges, el líder continuara pronunciando la palabra ‘ser’:  
aun, puro desde el mismo principio, ningún ser resultaría de su palabra, esa es la práctica de la  
sabiduría, la más alta perfección.* (Prajñāpāramitā-Ratnagunasamcayagāthā Cap. II, 47).

*Cuando él fabrica un signo, él no se vuelve hacia (la iluminación),  
Pero si (él se vuelve hacia ella como) lo sin-signo, (eso) se convierte en el volverse hacia la iluminación.* (Prajñāpāramitā-Ratnagunasamcayagāthā Cap. VI, 7).

<sup>169</sup> *La mente es el buda y el buda es la mente. Más allá de la mente no hay buda, y más allá del buda no  
hay mente. La naturaleza de la mente de un buda es básicamente vacía.*

Siendo que todo es *como* mente, la *como* mente no es nada separado de lo que existe. Esa *como* mente no está afectada por la ley de causa y efecto y además está más allá de cualquier modelación por lo que es como vacío absoluto, es imposible ir más allá. Esa *como* mente que no es nada que se pueda tomar, ni acotar, ni objetivar frente a algo o alguien, es pues inacotable, no-dual y es la ‘naturaleza original’ de todo lo existente. A eso se le llama ‘buda’ en el budismo. Desde esta perspectiva hablar de buda, de naturaleza búdica e incluso de mente como algo concreto es ignorancia, es moverse en la dimensión dual, la dimensión relativa. Dar cualquier configuración a esa ‘naturaleza original’ es estar en la epistemología mítica, es tomar lo que dicen las palabras como realidad.

Asentándonos en lo anterior podemos afirmar que como la dimensión absoluta *como* mente original de los budistas es lo único existente, la mente dualizadora no tiene existencia autónoma es la *gran* mente (expresión budista) no dual al servicio del sujeto. La mente individual es la *gran* mente al servicio del cuerpo que para sobrevivir en el medio y satisfacer sus necesidades tiene que suponer ser una entidad. Pero, como hemos argumentado, no hay más que la gran mente, eso que es. Las funciones de la mente tales como crear formas, la capacidad de distinguir cosas, objetivar, son *esa* mente<sup>170</sup>.

---

[...]allí donde no llega el lenguaje, ésa es tu mente. (Bodhidharma,1995:29).

Cualquier cosa que haces, que eres, es tu mente real, eso es tu buda real. Esta mente es el buda y quiere decir lo mismo. Aparte de esta mente no encontrarás, otro buda.

Si utilizas la mente para buscar un buda, no verás al buda. Mientras busques al buda en otra parte nunca podrás ver que tu propia mente es el buda. No uses un buda para venerar a un buda y no utilices la mente para invocar a un buda.

[...]Más allá de la mente no hay buda, y más allá del buda no hay mente. ¿Dónde está ese buda que crees más allá de la mente? Si no hay buda más allá de mente, ¿por qué tratar de encontrar uno? No podrás conocer tu mente real mientras estés embelesado por una forma carente de vida. (Bodhidharma,1995:27).

Pero tal vez creas que puedes encontrar tu naturaleza búdica separada de tu naturaleza mortal; ¿dónde la encontrarás? Nuestra naturaleza mortal es nuestra naturaleza búdica. Un buda está libre de causa y efecto. (Bodhidharma,1995:33)

<sup>170</sup> Responder, percibir, arquear las cejas, parpadear, mover las manos y los pies, todo ello es tu naturaleza milagrosamente despierta. Y esa naturaleza es la mente. Y la mente es el buda. Y el buda es el Camino. (Bodhidharma,1995:47)

El buda es tu cuerpo real, tu mente original. Pero esa mente no está fuera del cuerpo material. (Bodhidharma,1995:61)

[...] los que viven en el pensamiento ilusorio no se dan cuenta de que su propia mente es el buda y no dejan de buscar fuera de ellos.[...]Tu mente es el buda. [...]Aunque de repente apareciese ante ti un buda, no necesitarías hacer reverencia alguna. Nuestra mente es vacío y no contiene esas formas. [...] ¿por qué venerar ilusiones nacidas de la mente? [...] tu mente es básicamente pura. [...]Tu mente es esencialmente vacío. Todas las apariencias son ilusorias. No te aferres a las apariencias. (Bodhidharma,1995:43-45)



Veamos cómo algunos místicos cristianos se acercan a la dimensión absoluta (DA) <sup>171</sup>.

Afirma Nicolás de Cusa que la dimensión absoluta no es nada separado de cada realidad, es *lo no-otro* de todo otro <sup>172</sup>, es una presencia en todas partes pues está ligada a cada entidad, de manera que en todo otro es su no-otro, y como el no-otro define al otro y definiéndolo se define, la dimensión absoluta no se presenta nunca si no es en la dimensión relativa. Así es que podemos hablar que la dimensión absoluta es vacía porque no es la presencia de alguna cosa o de alguien en la dimensión relativa.

A su vez toda presencia de algo o de alguien presencia de la dimensión absoluta porque nada es ‘otro’ respecto al no-otro. Así, esa presencia vacía es una presencia patente en todo, sin que ninguna de las presencias en las que se manifiesta, le añada nada.

Algunos místicos cristianos afirman que la dimensión absoluta es una noticia silenciosa, un conocimiento silencioso que por silencioso le llaman ‘conocimiento no-

---

<sup>171</sup> Como ya hemos dicho estamos buscando formulaciones de la dimensión absoluta alejadas de creencias, con este criterio nos acercamos a los místicos cristianos.

<sup>172</sup> Así lo presenta el cardenal y teólogo cristiano del siglo XV Nicolás de Cusa en su obra *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define*.

*Dios no es otro de nada. Dios, en tanto que no-otro, no es otro respecto a la criatura. (39)*

*Nada es otro para el no-otro. (39)*

*La imposibilidad de ser otro es una característica esencial del ser divino. (79)*

*El otro no existe ni puede ser visto sin el no-otro; por otra parte, no podemos reconocer al no-otro sin el otro que se niega en él. (79)*

*La única relación concebible entre el no-otro y el otro es la de la anterioridad del primero sobre el segundo. (260 )*

*Si el frío desaparece, el hielo también desaparecerá. Pero el agua no desaparecerá, porque es anterior al hielo. (74)*

*Lo mismo que sin el no-otro nada permanece ni es conocido, igualmente en él todas las cosas son, son conocidas y son vistas. (59)*

*Dios es todo en todas las cosas aunque no sea ninguna de ellas. (71)*

*Si el no-otro desaparece, todo otro, toda cosa nombrable desaparecerá. Puesto que la posición del no-otro es la posición de todas las cosas y su retirada la retirada de todo, el otro no puede ser ni ser visto fuera del no-otro. (57)*

*Si ves al otro en el no-otro, seguramente no le verás en tanto que otro sino en tanto que no-otro, porque es imposible encontrar al otro en el no-otro. [...] Pero si me preguntas que es el otro en el no-otro, te responderé: es el no-otro. (79)*

*Ves con toda claridad que el no-otro es presupuesto y conocido en todo conocimiento, y que lo que es conocido no es otro que él, en tanto que no conocido; brilla de manera cognoscible en lo conocido, como la luz del sol, invisible a los sentidos, brilla de manera visible y diversa, irradiándose en los colores del arco iris y fragmentándose a través de las nubes. (89)*

*Tan pronto es puesto el otro, es puesto el no-otro. [...] El no-otro no es conocido en sí, sino de forma simple en lo simple y de forma compuesta en lo compuesto. (125)*

*Ver, dirigiendo la mirada hacia Dios, no es ver lo visible sino ver en lo visible, lo invisible. (211)*

*Por ‘no-otro’ te entrego el nombre de mi concepto de lo primero. No se me ocurre ningún otro nombre más preciso para expresar mi concepto del innombrable que no es otro de nada. (207)*

conocimiento', en él nadie conoce nada<sup>173</sup>. Es una 'luz tenebrosa'<sup>174</sup>, porque siendo un conocimiento no hay ningún sujeto que conozca, ni ningún objeto conocido. Es como un «rayo de tinieblas», «una oscuridad transluminosa»<sup>175</sup>, no porque tengan oscuridad

---

<sup>173</sup> De Pseudo Dionisio Areopagita en *Teología mística* encontramos estas afirmaciones:

[...] vous vous précipitez dans l'éclat mystérieux de la divine obscurité.

Par là il me semble avoir excellemment compris que la bienfaisante cause de tout s'exprime en de nombreuses et en de courtes paroles, s'exprime même sans discours, n'y ayant pour elle ni discours ni pensée, parce qu'elle est essentiellement supérieure au reste des êtres, et qu'elle se manifeste dans sa vérité et sans voile à ceux-là seuls qui traversent le monde matériel et intellectuel, franchissent les hauteurs de la plus sublime sainteté, et, laissant de côté désormais toute lumière, tout accent mystérieux, toute parole qui vient du ciel, se plongent dans les ténèbres où habitent, comme dit l'Écriture, celui qui règne sur l'univers.

[...]

Ceci veut faire entendre, à mon avis, que les choses les plus divines et les plus élevées qu'il nous soit donné de voir et de connaître sont, en quelque sorte, l'expression symbolique de tout ce que renferme la souveraine nature de Dieu : expression qui nous révèle la présence de celui qui échappe à toute pensée et qui siège par-delà les hauteurs du céleste séjour.

[...]

Alors, délivrée du monde sensible et du monde intellectuel, l'âme entre dans la mystérieuse obscurité d'une sainte ignorance, et, renonçant à toute donnée scientifique, elle se perd en celui qui ne peut être ni vu ni saisi; tout entière à ce souverain objet, sans appartenir à elle-même ni à d'autres; unie à l'inconnu par la plus noble portion d'elle-même, et en raison de son renoncement à la science; enfin puisant dans cette ignorance absolue une connaissance que l'entendement ne saurait conquérir.

[...]

Voici encore ce que nous disons en élevant notre langage : Dieu n'est ni âme, ni intelligence; il n'a ni imagination, ni opinion, ni raison, ni entendement; il n'est point parole ou pensée, et il ne peut être ni nommé, ni compris : il n'est pas nombre, ni ordre; grandeur, ni petitesse; égalité, ni inégalité; similitude, ni dissemblance. Il n'est pas immobile, pas en mouvement, pas en repos. Il n'a pas la puissance, et n'est ni puissance ni lumière. Il ne vit point, il n'est point la vie. Il n'est ni essence, ni éternité, ni temps. Il n'y a pas en lui perception. Il n'est pas science, vérité, empire, sagesse; il n'est ni un, ni unité, ni divinité, ni bonté. Il n'est pas esprit, comme nous connaissons les esprits; il n'est pas filiation, ou paternité, ni aucune des choses qui puissent être comprises par nous, ou par d'autres. Il n'est rien de ce qui n'est pas, rien même de ce qui est. Nulle des choses qui existent ne le connaît tel qu'il est, et il ne connaît aucune des choses qui existent, telle qu'elle est. Il n'y a en lui ni parole, ni nom, ni science; il n'est point ténèbres, ni lumière; erreur, ni vérité. On ne doit faire de lui ni affirmation, ni négation absolue ; et en affirmant, ou en niant les choses qui lui sont inférieures, nous ne saurions l'affirmer ou le nier lui-même, parce que cette parfaite et unique cause des êtres surpasse toutes les affirmations, et que celui qui est pleinement indépendant, et supérieur au reste des êtres, surpasse toutes nos négations. (Denys l'Aréopagite *De La Théologie Mystique* :286)

<sup>174</sup> Juan de la Cruz, *Noche oscura* libro II cap-16.11: Y así, lo que en Dios es luz y claridad más alta, es para el hombre tiniebla más oscura, como dice san Pablo (1 Corintios 2, 14) según lo declara luego David en el mismo salmo (17, 13), diciendo: Por causa del resplandor que está en su presencia, salieron nubes y cataratas, conviene a saber, para el entendimiento natural, cuya luz, como dice Isaías en el capítulo 5 (v. 30), obtenebrata est in caligine eius. (<http://www.concordanze.eu/1001/1001/00017.html#0001011> )

<sup>175</sup> Nous ambitionnons d'entrer dans cette obscurité translumineuse, et de voir et de connaître précisément, par l'effet de notre aveuglement et de notre ignorance mystique, celui qui échappe à toute contemplation et à toute connaissance. Car c'est véritablement voir et connaître, c'est louer l'infini d'une façon suréminente, de dire qu'il n'est rien de ce qui existe

[...]

... nous osons tout nier de Dieu, afin de pénétrer dans cette sublime ignorance, qui nous est voilée par ce que nous connaissons du reste des êtres, et de contempler cette surnaturelle obscurité, qui est dissimulée à nos regards par ce que nous trouvons de lumineux dans le reste des êtres.

[...]

Voici donc ce que nous disons touchant la cause de tous les êtres, et qui est si élevée au-dessus d'eux : elle n'est pas dépourvue d'existence, ni de vie, ni de raison, ni d'entendement; elle n'est point un corps;



en sí, sino por lo oscuro que resulta para nuestras categorías, porque es un conocimiento en el seno de la no-dualidad, es decir el no S-O. Es un conocimiento cierto aunque es oscuro como una 'nube de no saber'<sup>176</sup>.

También podemos ver que desde el Islam se ha comprendido claramente el carácter vacío de formas de la dimensión absoluta de lo real a la que tenemos acceso en las formas<sup>177</sup>. En el Corán se habla de la DA como de la única realidad innombrable, es

---

*elle n'a ni figure, ni forme, ni qualité, ni quantité, ni grosseur; elle n'occupe aucun lieu, et n'est point visible, et n'a pas le sens du toucher; elle n'a pas de sensibilité et ne tombe point sous les sens; on ne trouve jamais en elle le désordre et le trouble qui naissent, des passions grossières, ni cette faiblesse que déterminent les accidents matériels; elle n'est pas indigente de lumière; elle n'éprouve pas de changement, de corruption, de partage, de disette ou de ruine; enfin, ni elle n'est, ni elle ne possède rien de corporel. (Denys l'Aréopagite De La Théologie Mystique :284)*

<sup>176</sup> *La nube del no-saber* Anónimo inglés. (<http://www.abandono.com/oracion-contemplativa/la-nube-del-no-saber/>)

*Cp. 4. Si eres incapaz de entender algo o si lo has olvidado, ¿no estás acaso en la oscuridad con respecto a esta cosa? No la puedes ver con los ojos de tu mente. Pues bien, en el mismo sentido, yo no he dicho «nube», sino «nube del no-saber». Pues es una oscuridad del no-saber que está entre ti y tu Dios. No la puedes ver con los ojos de tu mente. Pues bien, en el mismo sentido, yo no he dicho «nube», sino «nube del no-saber». Pues es una oscuridad del no-saber que está entre ti y tu Dios.*

*Cp.5. Así como la nube del no-saber está sobre ti, entre ti y tu Dios, de la misma manera debes extender una nube del olvido por debajo de ti, entre ti y todo lo creado. la nube del no-saber te dejará quizá con la sensación de que estás lejos de Dios.*

<sup>177</sup> *Di: «¡Él es Dios, Uno.. Dios, el Eterno. No ha engendrado, ni ha sido engendrado. No tiene par».* (Corán CXII, 1-4).

*No hay lugar para dos 'Yo' delante de Dios. Tú dices 'Yo' y Él dice 'Yo'; o bien mueres tú o bien El debe morir frente a ti a fin de que toda dualidad desaparezca. Sin embargo, El no puede morir, ni objetiva ni subjetivamente, ya que 'Él es el viviente, el que no muere jamás'. Tanta es su gracia que si le fuera posible morir, lo haría por ti, pero, dado que su muerte es imposible, muere tú mismo, a fin de que Él se manifieste en ti y se elimine la dualidad. (Rumi,1996: 44).*

*¿Eres Tú, soy yo? Eso haría dos dioses, ¡lejos de vosotros, lejos de vosotros el pensamiento de afirmar 'dos'!. (Akhbar al-Hallaj en Massignon,1975: 137).*

*La creatura no tiene ser más que por atribución contingente.*

*En realidad ella no es nada.*

*Cuando las luces divinas aparecen*

*borran aquella atribución,*

*De manera que (las creaturas) ni eran ni dejan de ser.*

*Dios las extinguió, pero en sus esencias no han existido jamás,*

*y en su extinción, ellas subsisten...*

*Cuando las creaturas se aniquilan, el Ser vuelve a Dios.*

*Entonces Él es tal como era antes de que ellas llegaran a existir.*

*El servidor tornase como si nunca hubiera existido*

*Y Dios es como si nada hubiera dejado nunca de existir.*

*Sin embargo, cuando aparecen los fulgores divinos,*

*La creatura se reviste de luz de Dios y se vuelve una con El.*

*El la extingue, y luego Se coloca en su lugar dentro de ella.*

*El permanece en el lugar de las creaturas*

*y, sin embargo, ellas no han ocupado nunca ningún lugar.*

*Como las olas cuyo principio es la unidad del mar*

*y que, en su multitud, están unidas por él;*

*Cuando el mar está en movimiento*

*son las olas las que lo constituyen en su totalidad,*

decir inobjetivable, existente<sup>178</sup>. Si hay una única realidad fundamental y básica de nuestras modelaciones y acotaciones, esa es el trasfondo único, sin fronteras y sin dualidad de todas nuestras modelaciones de objetos y sujetos.

---

*Cuando (el mar) está en reposo,  
no hay ni olas ni multiplicidad.* (Abd al-Karim Al-Yili: 84-85)

En el Islam se insiste que «no hay más dios que Dios» lo que se puede interpretar como que no hay más realidad que la realidad única, o dicho de otra manera, que todo lo que existe es dimensión absoluta.

*No hay dios sino Él. Él es el Rey, el Santísimo, el Pacificador, el Creyente, el Presente, el Poderoso, el Terrible, el Soberbio.* (Corán LIX, 23)

*La prueba es Suya, de Él, hacia Él,  
Él es el Testigo mismo de lo Real  
formulándose en una revelación.  
La prueba es suya, de Él, hacia Él.  
En verdad, es a Él a quien hemos encontrado en ella,  
como una ciencia en su demostración.* (Hallaj,1986:20).

En el Corán se afirma que solo hay un único actor que lo determina todo, que lo conduce todo, ese único actor es la dimensión absoluta.

*No tiras cuando tiras: Dios es quien tira con el fin de probar a los creyentes con una hermosa prueba.* (Corán VIII, 17).

*‘Quien se conoce, conoce a su Señor’.* (Valad,1982: 97).

*Bayazid decía de sí mismo: ‘¡Gloria a mí! ¡Qué grande es mi dignidad! Dentro de mi túnica no hay otro que Dios.’* (Valad,1982:44).

Si todo es Él, en nuestra terminología dimensión absoluta, no resta en todo lo que nos rodea más que su existir. Todo son sus signos, no hay nada frente a la dimensión absoluta, Él, de manera que se mire donde se mire solo se ve su faz.

*Donde quiera que os dirijáis, allí está la faz de Dios.* (Corán II, 109).

*¡Qué designios [signos] hay en los cielos y en la tierra, junto a los cuales pasan indiferentes [los Hombres sin reflexionar]!* (Corán XII, 105).

*Le glorifican los siete cielos, la tierra y sus habitantes. No hay nada que no celebre Sus alabanzas, pero no comprendéis su glorificación. Él es benigno, indulgente.* (Corán XVII,44)

*Sobre la superficie de la tierra, bajo la bóveda de los cielos,  
donde quiera que mire, es a Ti a quien solamente veo.* (Valad,1982: 63).

*¡Oh adoradores de copas! Soy el mismo vino.. Si posees un paladar y una boca, gusta el vino. Si tienes olfato, respira su perfume. Si tienes ojos, míralo. Si no tienes nada de todo eso, alinéate con los ciegos.* (Valad,1982: 36).

Muchas veces en el Corán se advierte que no se asocie ninguna forma a la dimensión absoluta, la razón la podríamos encontrar en que quien asocie algo a la DA arrastra con ese hecho a la dimensión absoluta a la condición de un ser entre los seres, de una objetivación frente a otras objetivaciones; con ello, la dimensión absoluta, deja de ser dimensión absoluta y queda reducida a una modelación nuestra, aunque sea la más noble y más sublime (C\_RsCH: 272).

*No tiene asociado.* (Corán VI,162)

*No debemos asociar nada a Dios.* (Corán XII,38)

*Di: «¡Gente de la Escritura !Convengamos en una fórmula aceptable a nosotros y a vosotros, según la cual no serviremos sino a Dios, no Le asociaremos nada y no tomaremos a nadie de entre nosotros como Señor fuera de Dios».* (Corán III,64)

*No estés entre los asociadores! ¡No invoques, al lado de Dios, a otro dios! ¡No hay dios si no Él! Toda cosa, menos su faz, es perecedera. ¡A Él pertenece la sabiduría! ¡A Él seréis devueltos!* (Corán XXIII, 87-88).

<sup>178</sup> *La maldición con vosotros que intentáis describirle.* (Akhbar al-Hallaj en Massignon,1975:137)

*Es que lo real es mil veces más sutil que lo imaginario, y solamente lo perciben aquellos ‘que han muerto antes de morir’.* (Rumí,1984:158.)

*Un sufí dijo: ‘La criatura que mejor conoce a Dios es aquella que es la que está más desorientada con*

## *Otros rasgos de la dimensión absoluta extraídos de las tradiciones religiosas*

Algunos rasgos más que se pueden mentar sobre la DA extraídos de las tradiciones religiosas.

El conocimiento de la dimensión absoluta es más bien un no-conocimiento porque en ella se funde la dualidad S-O, y no estando estos dos elementos se va a tratar de un conocer sin nadie que conozca, ni nada conocido. En ese conocimiento el conocer-sentir-percepción que intervienen también se unifican, el cuerpo es a la vez conocer y sentir, la percepción es conocimiento y conmoción, el sentir es conocimiento y el conocimiento es sentir, percepción y corporeidad (C\_RsCH:186). Se trata de un conocimiento en el que se tiene noticia de que la realidad no son sujetos ni objetos, ni tiempo ni espacio. Desde la perspectiva carente de tiempo-espacio, todo ni es, ni no es; las categorías de ser, de no ser y todas las posibles combinaciones de estos dos términos no se aplican a la dimensión absoluta. Y vertiendo estas ideas sobre nosotros mismos, los humanos, tendremos que sostener que estamos, a la vez, en el espacio-tiempo y libres totalmente de esas categorías (C\_EA4:200).

Es un conocimiento extremadamente sutil porque no puede objetivar, ni acotar. Se trata de un conocimiento en el que se tiene noticia de que la realidad no son sujetos ni objetos, ni tiempo ni espacio<sup>179</sup>. Es un conocimiento extremadamente sutil porque no puede objetivar, ni acotar. Por eso es un conocimiento silencioso de lo que es la realidad, de lo que es el origen de todos los seres.

Como la dimensión absoluta no es conceptualizable por las razones dadas, la única manera de conocer la DA es siéndola<sup>180</sup>, de ahí que estemos hablando de un conocimiento que es un no-conocimiento.

---

*respecto a Él'.*

*Se preguntó a Dhû-l-Nûn cuáles eran los primeros grados a los que el sabio se eleva, respondió: 'Es estar desorientado, después sentir su propio desnudamiento, después unírsele, después estar desorientado.'* (Kalabadhi,1981: 156).

*¡Gloria a Dios por encima de lo que Le asocian! Él es Dios, el Creador, el Innovador, el Formador. Posee los nombres más hermosos. Lo que hay en los cielos y en la tierra canta su loor. Él es Poderoso, Sabio.* (Corán LIX, 24).

<sup>179</sup> *Los santos que alcanzaron la felicidad vieron en toda cosa la nada.* (Attar,1961:242)

*Espera pacientemente a que tus sentidos corporales sean transmutados, a fin de que puedan ver lo que está oculto, y que la dificultad se resuelva. [...]La visión es la única cosa que cuenta en ti... Transforma tu cuerpo entero en visión; conviértete en visión, conviértete en visión.* (Vitray-Meyerovitch, E. 1972: 111-112)

<sup>180</sup> *Aquél que toma conciencia del Absoluto, se convierte en el Absoluto mismo.* (Mundaka Upanishad III, 2, 9)

*El que conoce al Absoluto, llega a ser el Absoluto.* (Mundaka Upanishad III, 2, 19)

Al tratarse de un conocer no objetivable, la dimensión absoluta estaría mostrando la inconsistencia del conocer objetivado<sup>181</sup>. Es un conocimiento de algo no condicionado por tanto inmutable, sin origen e imperecedero pues no está afectado por el tiempo, que se percibe como origen de todos los seres. Por estas razones queda rebajado el valor del conocimiento objetivo. La DA se encuentra más allá de cualquier concepción, representación o sentimiento. Quien advierte la dimensión absoluta reconoce que sólo ella es.

Por lo que hemos venido diciendo la dimensión absoluta no es un estado de la mente y del sentir, ni es un logro, ni es nada para nadie. Es «el que es» (Apocalipsis 1:8), pero vacío, sin posible categorización, más allá de la unidad y la dualidad, más allá de la homogeneidad y la diversidad y sin embargo produce una certeza incommovible y silenciosa<sup>182</sup>. Es paz y beatitud porque se terminaron los miedos, las amenazas, las expectativas, las carencias, debido a que la dualidad ego-mundo, ego-absoluto ya no existen más. Y a pesar de estos rasgos a la dimensión absoluta se la puede simbolizar llamándole «Padre», «creador», «Dios», «Señor», etc., que como tales símbolos no pretenden describir a la dimensión absoluta sino apuntarla<sup>183</sup>.

Como sugieren los hindúes no hay otra posible descripción de la dimensión absoluta de todo lo real que «*neti, neti* » (no es eso, no es eso) pues al no ser objetivable es inasible, indestructible, libre, no ligado a nada, ninguna formulación le encierra<sup>184</sup>.

---

<sup>181</sup> *Existe un conocimiento, el más elevado, por el que se es consciente de lo inmutable. Se es consciente de Aquello que no puede ser visto ni medido, lo que no tiene origen, ni atributos, no tiene ojos, ni oídos, ni manos, ni pies, el Eterno omnipenetrante y omnipresente, extremadamente sutil, imperecedero, lo que es origen de todos los seres.* (Mundaka Upanishad I, 2, 5-6)

<sup>182</sup> *Estoy seguro de que ni la muerte, ni ningún tormento puede separarme de lo que encuentro en mí.* Maestro Eckhart citando a S.Pablo (M.Eckhart, 1980 en <http://espirituyzen.org/?p=379> )

*Cuando (por el conocimiento) se revela la verdadera naturaleza de la cuerda, todas las ilusiones en torno a ella se desvanecen. Y sobreviene la certeza de que allí no hay nada más que una cuerda. Así es la certeza al tomar conciencia del Ser.* (Kārikā de Gaudapāda, II, 18).

<sup>183</sup> Como consecuencia de la teorización de Corbí, se puede afirmar que cuanto más centrales son para nuestra vida individual y colectiva unas determinadas cosas y unas determinadas personas, mayor es su fuerza significativa en relación con lo absoluto. Así, aquello que en una cultura determinada tiene una gran significación para la supervivencia como individuos y como especie, tiene también una fuerza no condicionada para significar la dimensión absoluta, pero siempre lo hará de forma simbólica: apunta en una dirección e invita a trascender el término con el que se apunta, incita a abandonarlo e ir más allá de él.

Es por esta razón que los símbolos y los mitos, pueden tener una doble función: programar a los colectivos preindustriales, significando a la vez lo absoluto. En las nuevas condiciones culturales de los símbolos solo va a interesar su pura función de apuntamiento o simbólica, es por ello que en las sociedades de conocimiento habrá que enseñar a indagar la DA mediante mitos y símbolos sin interpretarlos con epistemología mítica.

<sup>184</sup> *A continuación viene la descripción (de Brahman): ‘Ni esto, ni esto’. Porque no existe una descripción más adecuada que ‘esto no es’.* (Brihadāranyaka Upanishad 2.3.6).

*Aquel Âtman es ‘no’, ‘no’ (neti, neti); es inasible, pues no es asido; indestructible, pues no es destruido; no está adherido a algo, pues no se adhiere; sin lazos, no tiembla, no sufre daño.* (Brihadāranyaka Upanishad 3.9.26).

La dimensión absoluta es lo que está más allá de toda la dualidad que genera el viviente hablante en su lectura de la realidad desde la necesidad: en ese sentido, el ‘no-dos’ disuelve la multiplicidad en nuestra realidad. Pero si la DA no es ni plural ni una, porque no tiene nada que ver con las individuaciones y objetivaciones que son la base de nuestro hablar de unidad, dualidad y pluralidad entonces afirmar la no dualidad no es lo mismo que afirmar la unidad.<sup>185</sup>

### *Condiciones impuestas a la dimensión absoluta por la sociedad preindustrial, que se abandonan en la sociedad de conocimiento*

Hemos dicho que nos interesaba acercarnos a las tradiciones religiosas como aproximaciones tematizadas a la dimensión absoluta, DA. Ya hemos comentado que las religiones en las sociedades preindustriales cumplieron una doble función: fueron proyecto axiológico colectivo, es decir fueron la programación cultural adecuada a un modo concreto de sobrevivir preindustrial; y también iniciaron, expresaron y orientaron hacia la dimensión absoluta y sin forma.

Mientras la religión se mantiene operativa, la DA viene formateada por el paradigma expresado dentro del sistema mitológico. Además como DA, tal como hemos dicho anteriormente, es axiológica y en las sociedades preindustriales todo lo axiológico estaba configurado por el mito deberemos concluir nuevamente que la dimensión absoluta en culturas con religión viene modelada por el mito.

Las religiones de una manera u otra representan la DA antropomórficamente, no solo en las teístas sino también en las no teístas<sup>186</sup>. El hecho de que las representaciones antropomórficas se encuentren en todas las culturas nos muestra que

---

<sup>185</sup> La Realidad, que desde la visión verdadera es conciencia por naturaleza, absolutamente pura, aparece como objetos múltiples, por la percepción errónea. Y como este Ser, aunque tiene infinitas formas, es Conciencia por naturaleza, los objetos diferenciados como las montañas, los océanos y la tierra, no son sino Conciencia. (Sankara, 2000: 87).

<sup>186</sup> En el budismo, como hemos ya comentado, encontramos escuelas que representan la DA como Mente que es una expresión antropomórfica. Dice Huan Po: *Las enseñanzas Zen de todos los budas y todos los seres sintientes no son otra cosa que la Mente Única, fuera de la cual nada existe. Esta Mente no tiene principio, es no nata e indestructible. [...]. Solo la Mente Única es el Buda y no hay otra distinción entre el Buda y los seres sintientes, sino no es que los seres sencientes están apegados a la forma y así buscan exteriormente la cualidad de Buda. Con la misma busca la pierden, pues eso es tanto como emplear al Buda para buscar al Buda y emplear la mente para encontrar la Mente. Aun cuando se empeñen en ello un eón entero, no lograrán alcanzar su objeto. Ignoran que, si pusieran término al pensamiento conceptual y dieran su ansiedad al olvido, el Buda aparecería ante ellos, pues esta Mente es el Buda y el Buda es todos los seres vivientes* (Huang Po, 1976: 43).

no solo es posible sino coherente hacerlo <sup>187</sup>.

También hemos dicho que la DA, lo que está más allá de todas las posibilidades de decir, es una intuición de lo que es sin forma, de lo que está más allá de toda división, de toda representación de eso absoluto, y a pesar de su suma sutilidad, las tradiciones religiosas van a realizar intentos de expresarla. En las tradiciones teístas se usarán principalmente mitos y símbolos, y las no teístas emplearán conceptos para apuntar a eso que no tiene forma pero sin pretensión de describirlo (C\_RsCH: 94).

En las tradiciones teístas el símbolo central que se usa para expresar la intuición de la DA debe pertenecer a la estructura mitológica con la que se programa la sociedad, puesto que es en ese conjunto mitológico donde se encuentra todo lo axiológico para unos colectivos concretos.

A su vez por este mismo uso sobre la dimensión absoluta, el cuerpo mitológico adquiere la doble dimensión: programar al colectivo y ser vehículo de la expresión y concreción de la intuición central de la DA. Este desarrollo mítico con esta doble dimensión, eso sería la religión para Corbí.

En los casos de las tradiciones no míticas, la intuición central se expresará en un concepto-símbolo. El sistema expresivo y de concreción se desarrollará desde ese concepto y según el sistema de conceptos en el que el movimiento espiritual se desarrolla. En la mayoría de los casos, no se librará tampoco de las creencias centrales, mítico-simbólicas, de la sociedad correspondiente. Aunque el despliegue de la intuición central, expresada conceptualmente, no será mítico, sino conceptual (C\_RsCH: 95).

Además las religiones generan doctrinas desde la epistemología mítica en la que se mueven. En ellas se dice con palabras y con formas aquello que no puede ser enmarcado por ellas y lo harán diferentemente según las situaciones culturales. Pero desde una epistemología no mítica sabemos que las palabras y las formas se usan para apuntar a lo sin forma pero no lo describen; y también se comprende que para que las expresiones utilizadas puedan orientar a la indagación de la dimensión absoluta deberán ser abandonadas en su sentido descriptivo. Las doctrinas no son la verdad pero tampoco son la ausencia de verdad, son indicadores para la indagación, como dice una imagen tradicional del budismo zen, las doctrinas de los sabios son como el dedo que

---

<sup>187</sup> Como ya hemos apuntado, en las sociedades preindustriales a la dimensión absoluta se la concibió y representó según el patrón de construcción del proyecto colectivo, del mito; y como se hizo desde una epistemología mítica, se dio esa figuración como realmente existente. Lo mismo ocurrió con grandes figuraciones como «creación», «vida eterna», «paraíso», etc. Sólo los grandes personajes religiosos conocieron y hablaron del carácter sin forma de la dimensión absoluta. (C\_EA2:19)



apunta la luna, pero no son la luna (Suzuki,1975: 328). De esto se debe deducir que de la enseñanza sobre la dimensión absoluta que se encuentra en las tradiciones religiosas no se obtiene ningún logro en conocimiento conceptual puesto que ella conduce a la no-dualidad y por tanto no hay nada que enseñar ni predicar<sup>188</sup>.

Las religiones y sus doctrinas en tanto que proyecto axiológico colectivo podían proporcionar sentido a la vida porque orientaban sobre como comprender y actuar adecuadamente en el medio tanto individual como colectivamente. Pero en tanto que iniciadoras al cultivo del acceso a la dimensión absoluta empujaban a ir más allá de ese sentido.

En la sociedad de conocimiento en la que no es posible ni vivir, ni pensar, ni sentir, ni actuar, ni organizarse como las sociedades preindustriales, las religiones pierden la posibilidad de dar sentido a la vida, el cual deberá construirse a partir de los PAC (proyectos axiológicos colectivos, como veremos en el siguiente capítulo) y la conceptualización de la dimensión absoluta no podrá tomarse como una descripción sino sólo como una indicación.

Mientras que en las tradiciones religiosas la DA es interpretada como Dios inmutable separada de la dimensión relativa, en la sociedad de conocimiento la dimensión absoluta va intrínsecamente unida a la dimensión relativa, pues se entienden como dos dimensiones de la misma realidad generadas por el habla, y siendo que la dimensión absoluta es la dimensión relativa, deja de tener sentido hablar de inmutabilidad, puesto que la dimensión relativa es un fluir de formas, de individualidades, de concepciones. En las sociedades de conocimiento el acceso a la dimensión absoluta, su interpretación, su cultivo dejará de llegar desde la revelación

---

<sup>188</sup> *‘Subhuti, lo que se llama budismo no es budismo.*

*[...]’*

*Subhuti, ¿qué te parece? ¿Tiene el Realizado una doctrina que predicar?’*

*Subhuti dijo al buda: ‘Honrado por todo el Mundo, el Realizado no tiene doctrina’.*

*El Buda pregunta a Subhuti: ‘Cuando el Realizado enseña, ¿hay algún logro en la mente?’*

*Subhuti sabe que no hay logro en la mente cuando enseña el Realizado, por eso dice que no hay doctrina. (Hui Neng,1999: 178).*

*Subhuti, no digas que el Realizado alberga este pensamiento: ‘Debo predicar una doctrina’. No albergues ese pensamiento.*

*¿Por qué? Porque si alguien dice que el Realizado alberga una doctrina, está difamando al Buda, porque no es capaz de entender lo que digo. Subhuti, la explicación de la enseñanza es que no hay una doctrina que predicar. (Hui Neng,1999: 211).*

*¿A qué buscar una doctrina? Tan pronto como tengáis una doctrina caeréis en pensamiento dualístico (Huang Po,1976:47).*

*Si alguien dice que el Tathâgata tiene una doctrina que predicar, hace injuria a Buda, no es capaz de comprender su predicación, oh Subhûti; la ausencia de toda doctrina que se pueda predicar, he ahí lo que se llama predicación. (Silburn,1977: 97).*

concebida desde la epistemología mítica para asumir que es solo construcción humana.

#### 4.4.3 La dimensión absoluta como constitutiva de la condición humana<sup>189</sup>

Si, como presenta Corbí, tomamos el ego como una modelación que construye el cerebro a partir de éxitos y fracasos, de recuerdos y expectativas, una modelación a la que quedan sometidos el pensar, el sentir y la actuación que se ponen a su servicio, entonces para tener acceso a algo que no sea del entorno de esta modelación y como el ego no se puede eliminar porque es imprescindible para sobrevivir, lo único posible va a ser desbaratar el sometimiento de nuestras capacidades a él (C\_EA4:74). Desde dentro del entorno del ego no podrá conseguirse sin graves perjuicios porque es una función muy bien trabada para que pueda funcionar correcta y eficazmente. El procedimiento adecuado será mediante la lucidez respecto al ego es como vamos a poder desbaratar el mecanismo.

*Veamos cómo se construye el ego a grandes rasgos.*

Nuestra naturaleza, nuestro cuerpo es necesitado, no es autosuficiente, necesita del medio para sobrevivir (aire, alimento, compañía). Este cuerpo es el fundamento del ego que es el uso de todas nuestras facultades al servicio de nuestra condición de vivientes necesitados.

El ego de cada persona es un pequeño paquete de deseos y temores, que se corresponden con los primerísimos éxitos y fracasos que se producen en la primera

---

<sup>189</sup> Ya hemos dicho que un objetivo para este apartado era apoyar nuestras reflexiones con citas extraídas de las tradiciones religiosas, tanto teístas como no teístas, pero hay que advertir que las reflexiones sobre el individuo humano en las tradiciones no teístas están más descargadas de cuerpo dogmático que en las teístas.

Siguiendo los análisis mitológicos de Corbí podemos concluir que los textos de las tradiciones teístas están revestidos de la estructura de las mitologías agrario-autoritarias de las monarquías helenas con elementos de la mitología ganadera en el caso de los evangelios o bien más puramente de la mitología ganadera en el caso de El Corán. En estas tradiciones además de los elementos mitológicos se añaden las creencias que se construyen a partir de ellos. La mitología de estructura ganadera y las agrario-autoritarias en general, marcan fuertemente la diferenciación de Dios y las criaturas, pero en el seno de un riguroso monoteísmo. En estas culturas se exige que estas mitologías para poder ser programa colectivo, mantengan la dualidad: dios /criaturas, razón por la que para ellas no les es posible fundamentarse en el sin forma, aunque se le sugiere y apunta con claridad. Por la imposibilidad de saltarse el programa colectivo jerárquico autoritario, en estas tradiciones la dimensión absoluta se va a interpretar con imágenes que mantienen dualidad, como la de Dios que en el cristianismo es Señor, en el Corán es el Dios revelado a Mahoma y a los demás profetas.

Nosotros hemos intentado una lectura de estos textos alejada de su revestimiento mítico y de las creencias propias de sus tradiciones en un intento de lectura libre de epistemología mítica. Aportamos sus citas como una referencia a la dimensión absoluta y a procedimientos de acceso a ella mediante imágenes simbólicas.



infancia en las relaciones con los padres, los familiares próximos y primeros educadores computados por el cerebro.

Según esas improntas se proyecta un futuro que apoye los éxitos y evite los fracasos sufridos. Eso constituye las expectativas, que forman uno de los rasgos distintivos de cada individuo. Esas expectativas reafirmadas por la actuación del individuo modificadas en algún grado, guiarán su comportamiento.

Los deseos y temores forman un paquete puesto que junto a todo deseo se da simultáneamente un temor (a que no se cumpla el deseo), ese conjunto se convierte en criterio y canon de comprensión, de sentir y de actuación para el futuro. Eso constituye la personalidad de cada individuo y eso conforma su conciencia de individualidad.

La personalidad, la individualidad, el sentimiento de ego, son solo el fruto de reacciones a situaciones azarosas aunque absolutamente imprescindible para un viviente necesitado. Como afirma Charles Taylor «El papel de la identidad es el de orientarnos, el de proporcionarnos el marco dentro del cual las cosas tienen sentido para nosotros, en virtud de las distinciones cualitativas que incorpora. [...] Nuestra identidad es lo que nos permite definir lo que es importante para nosotros y lo que no lo es» (2002:57), siendo la construcción de la identidad es resultado de un proceso de interacción social al interior de un mundo significativo común. El hecho de que Taylor sitúe el yo como una orientación implica que éste se organiza en medio de otras realidades, posibilidades, otras valoraciones, indicando que se construye en interacción<sup>190</sup>.

Todo este paquete de deseos y temores, recuerdos y expectativas está íntimamente ligado al cuerpo y está a su servicio, y el cerebro debe figurarlo como entidad existente

---

<sup>190</sup> Aunque nuestra perspectiva y la de Taylor no son coincidentes en gran parte, por ejemplo para el filósofo, el humano es poseedor de un alma y un orden en el universo fruto del logos óptico (2002:229), a pesar de las diferencias vemos una concordancia respecto a la necesidad de la colectividad para la construcción de la individualidad. Estaríamos de acuerdo con la crítica de Taylor a la concepción moderna del individuo como existente de manera independiente del colectivo. «No es posible ser un yo en solitario. Soy un yo sólo en relación con ciertos interlocutores (...) El yo sólo existe dentro de lo que llamo 'la urdimbre de la interlocución' (...) Es esta situación original la que proporciona sentido a nuestro concepto de 'identidad' al dar respuesta a la pregunta: '¿Quién soy yo?' mediante una definición del lugar desde donde hablo y a quién hablo. La completa definición de la identidad de alguien incluye [...] una referencia a una comunidad definidora. [...] La cultura moderna ha desarrollado concepciones del individualismo que presentan a la persona humana, al menos potencialmente, ensimismada, declarando su independencia de la urdimbre de interlocución que originalmente la formó, o, por lo menos, neutralizándola. Es como si la dimensión de interlocución sólo fuera significativa en la génesis de la individualidad, algo así como un andador en una guardería infantil que se descarta cuando deja de hacer falta y no desempeña ninguna utilidad en la persona adulta». (2002:64-65). consideramos que lo que aquí hemos expuesto añadiría que la construcción de lo colectivo a su vez está en relación con la forma de sobrevivir, no es una entidad en sí.

pues de lo contrario no podría rendir el servicio adecuado al cuerpo<sup>191</sup> (C\_RsCH: 80-82).

Continúa Corbí investigando el ego dándose cuenta que en realidad la personalidad, ese paquete, es una computación del cerebro, una función del cerebro al servicio del cuerpo, pero sin entidad autónoma. Podemos comprobar que el cerebro se figura ese paquete de computación como una entidad autónoma con las expresiones que usamos cuando decimos «mi cuerpo», «mi cerebro». Pero no hay nadie en «mi» que pueda poseer el cuerpo ni el cerebro, ese «mi» es el cuerpo y el cerebro. Ese «mi» no es dueño del cerebro, sino que es el cerebro el que es dueño de ese «mi». Se puede pues afirmar que el ego es una función del cerebro, por tanto, el cerebro es el dueño del ego, no el ego es dueño del cerebro.

Si no hay una entidad detrás de ese paquete de deseos y temores, recuerdos y expectativas<sup>192</sup>, la pregunta que surge es quién o qué tiene la capacidad de crear mundos

---

<sup>191</sup> Una tras otra, todas las cosas le acontecen a usted, y queda el recuerdo. No hay nada malo en ello. El problema surge solamente cuando el recuerdo de los dolores y los placeres pasados — que son esenciales a toda vida orgánica — permanece como un reflejo, dominando el comportamiento.

Este reflejo toma la forma de «yo» y usa el cuerpo y la mente para sus propósitos, que son variablemente alguna búsqueda del placer o alguna huida del dolor. Cuando usted reconoce el «yo» como es, un paquete de deseos y de temores, y la sensación de «mío», como abarcando a todas las cosas y gente necesitadas con el propósito de evitar el dolor y de asegurar el placer, usted ve que el «yo» y lo «mío» son ideas falsas, que no tienen ningún fundamento en la realidad. Creadas por la mente, gobiernan a su creador mientras él las toma por verdaderas; cuando se cuestionan, se disuelven.

[...] Abandone la idea de ser el cuerpo y hágase cargo de la pregunta: ¿quién soy yo? Inmediatamente se pondrá en movimiento un proceso que le devolverá a la realidad, o, más bien, que llevará la mente a la realidad. Solamente, usted no debe tener miedo.

Para que la realidad sea, las ideas de «yo» y «mío» deben partir. Partirán si usted las deja partir. Entonces reaparece su estado natural, en el que usted no es, ni el cuerpo ni la mente, ni el «yo» ni lo «mío», sino que usted está en un estado de ser completamente diferente. Es pura presencia-consciente de ser, sin ser esto o eso, sin ninguna identificación de sí-mismo con nada en particular, o en general. En esa pura luz de la consciencia no hay nada, ni siquiera la idea de nada. Hay sólo luz.

[...] hay un sentido de identidad, pero es la identidad de un rastro de la memoria, como la identidad de una secuencia de imágenes en la pantalla siempre presente.

[...] usted debe comenzar siendo el observador desapasionado. [...]Habiendo visto que usted es un paquete de recuerdos sujetos por el apego, salga y mírelo desde fuera. Usted puede percibir por primera vez algo que no es recuerdo. Usted cesa de ser un señor fulano, ocupado en sus propios asuntos. Usted está por fin en paz. Usted se da cuenta de que nada ha estado nunca mal en el mundo — sólo usted estaba mal y ahora todo ha terminado. Usted nunca más será atrapado en las redes del deseo nacido de la ignorancia. (Nisargadatta,2003 :275-277).

Debes comenzar por ser un observador desapegado e impasible.[...] Después de comprender que no eres más que un agregado de recuerdos atados por el apego, sal y míralo desde el exterior. Podrás percibir, por primera vez, algo que no es la memoria. Cesarás de ser el Sr. Fulano de Tal, ocupado en sus propios asuntos. Estarás por fin en paz. Verificarás que no ha habido jamás nada malo en el mundo, tú sólo eras malo, y ahora, todo ha terminado. Nunca más te aprisionará la red del deseo y de la ignorancia. (Nisargadatta,2003:277)

<sup>192</sup> Buda en su discurso *Aanattalakkhana-Sutta* o discurso de la característica de no-alma afirma:

- [...] el cuerpo no es una entidad permanente. Porque si este cuerpo tuviera una entidad permanente, no estaría sujeto a la enfermedad y sería posible para el cuerpo decir: 'Que mi cuerpo sea así, que mi cuerpo no sea así'. Pues porque el cuerpo no es una entidad permanente, está sujeto a enfermedad, y no es posible para el cuerpo decir: 'Que mi cuerpo sea así, que mi cuerpo no sea así'.
- La sensación no es una entidad permanente....

desde el cerebro. Cuando se comprende que el ego no es una entidad sino una función del cerebro al servicio del organismo, se entiende que no es posible que la mente posea alguna cosa como personalidad. Situados aquí se sabe que el yo, la individualidad, la personalidad no tienen realidad por lo que no se puede hablar de diferencias entre personas. Aquel que esto conoce está situado la verdadera sabiduría<sup>193</sup>.

El cerebro y sus ideas no son de nadie, tampoco de los individuos, los individuos, los «yo» son producto de su cerebro que no es de nadie. De aquí podemos decir que las

- 
- *La percepción no es una entidad permanente....*
  - *Las formaciones mentales no son una entidad permanente...*
  - *La conciencia no es una entidad permanente. Porque si la conciencia fuera una entidad permanente, la conciencia no estaría sujeta a enfermedad y le será posible a la conciencia decir: 'Que mi conciencia sea así, que mi conciencia no sea así'. Y porque la conciencia no es una entidad permanente, la conciencia está sujeta a enfermedad, y no le es posible a la conciencia decir: 'Que mi conciencia sea así, que mi conciencia no sea así'.*
  - *¿Qué creéis monjes: es el cuerpo permanente o impermanente?'. 'Impermanente, reverendo'.*
  - *¿Lo impermanente es insatisfactorio o satisfactorio, es doloroso o agradable?'. 'Insatisfactorio, doloroso, Venerable'.*
  - *Es adecuado considerar lo impermanente, insatisfactorio y sujeto a cambio como: 'Esto es mío, éste soy yo, éste es mi ser?'. No Venerable.*
  - *¿... es la sensación permanente o impermanente? [...] (Se repite lo mismo como en el anterior agregado).*
  - *¿... es la percepción permanente o impermanente? [...] (Se repite lo mismo como en el anterior agregado).*
  - *¿... son las formaciones mentales permanentes o impermanentes? [...] (Se repite lo mismo como en el anterior agregado).*
  - *¿... es la conciencia permanente o impermanente? [...] (Se repite lo mismo como en el anterior agregado).*
  - *Por tanto, monjes, cualquier cuerpo pasado, presente o futuro, interno o externo, burdo o sutil, vil o noble, lejano o cercano, todo este cuerpo no es 'mío', no es 'yo', no es 'mi ser'. Así es como hay que verlo en realidad, con sabiduría correcta.*
  - *Por tanto, monjes, cualquier sensación pasada, presente o futura, interna o externa, burda o sutil, vil o noble, lejana o cercana, toda sensación no es 'mía', no es 'yo', no es 'mi ser'. Así es como hay que verlo en realidad, con sabiduría correcta.*
  - *Por tanto, monjes, cualquier percepción pasada, presente o futura, interna o externa, burda o sutil, vil o noble, lejana o cercana, toda percepción no es 'mía', no es 'yo', no es 'mi ser'. Así es como hay que verlo en realidad, con sabiduría correcta.*
  - *Por tanto, monjes, cualquier formación mental pasada, presente o futura, interna o externa, burda o sutil, vil o noble, lejana o cercana, toda formación mental no es 'mía', no es 'yo', no es 'mi ser'. Así es como hay que verlo en realidad, con sabiduría correcta.*
  - *Por tanto, monjes, cualquier conciencia pasada, presente o futura, interna o externa, burda o sutil, vil o noble, lejana o cercana, toda conciencia no es 'mía', no es 'yo', no es 'mi ser'. Así es como hay que verlo en realidad, con sabiduría correcta. (Thomas,1997 :111-113)*

<sup>193</sup> *Las personas que retienen el Sutra no tienen ego ni posesiones en la mente. Dado que no tienen ego ni posesiones en la mente, esta es la mente búdica. (Hui Neng,1999:192).*

*La ausencia del yo es lo que el Realizado llama el verdadero carácter de bodhisattva. (Hui Neng,1999: 205). «Realizado» es un título que en el Sutra se le da a Buda, y «bodhisattva» viene a designar a quien ha conseguido el conocimiento.*

*Subhuti, el Realizado dice que tener yo es no tener yo, pero las personas corrientes creen que tienen yo. Subhuti, el Realizado dice que las personas corrientes no son personas corrientes: sólo se las llama personas corrientes. [...] Por eso dice que las personas corrientes sólo creen que tienen yo. Los que tienen yo y personalidad son personas corrientes; aquellos a los que no les aparece el yo y la personalidad no son personas corrientes. (Hui Neng,1999:216-217). Subhuti es un discípulo de Buda con el que está dialogando.*

ideas se forman en el cerebro que no es de nadie<sup>194</sup>. Si las ideas son de nadie<sup>195</sup>, y los cerebros son de nadie, la identidad del sujeto queda sin sustrato.

Cuando la mente y el sentir se identifican con el propio ego, se identifican con la codicia, la ira y la ilusión falseando la capacidad de ver y conocer la realidad e impidiendo que operen con independencia de esas pasiones lo que genera miles de pensamientos erróneos, parciales e inadecuados. El conocer y el sentir pueden ser penetrantes, según sea nuestra mente<sup>196</sup>.

La dimensión absoluta que lo es todo, es patente pero resulta escondida para quienes están ofuscados en la dimensión relativa, que aun siendo ellos mismos dimensión absoluta no la registran. Hemos visto que toda nuestra realidad es construcción mental realizada desde y por la dimensión absoluta, no es otra cosa que esta, podemos pues apuntar que la vida, lo que existe, la luz, la verdad, el espacio es la dimensión absoluta<sup>197</sup>; que la multiplicidad de actores es aparente, en realidad hay un solo actor, que es la dimensión absoluta. Esta dimensión que está más allá de las conceptualizaciones, lo es todo en todo también en el humano<sup>198</sup>: es la fuente de toda

---

<sup>194</sup> *No existe ningún ser o 'yo' detrás de estos cinco agregados que experimente dukkha. No hay un autor inmóvil detrás del movimiento. Sólo existe el movimiento. En otras palabras, no existe pensador detrás del pensamiento. El pensamiento en sí es el pensador. Si se quita el pensamiento no hay pensador.* (Walpole,1996:23) Siendo que para el budismo el 'individuo', o 'yo' es sólo una combinación de cinco agregados: materia, sensaciones, percepciones, formaciones mentales, conciencia en constante cambio.

<sup>195</sup> Las ideas son como líneas que vienen de lejos, pasando de cerebro en cerebro. En determinados puntos se cruzan y crean nuevos nudos. Esos nudos determinan la marcha posterior de las líneas.

También se asemeja a corrientes de agua que bajan de diferentes montañas y recorren diferentes cauces. Esas corrientes, en determinados puntos se unen y forman corrientes mayores que recorren nuevos cauces. Pero las aguas son de nadie y los cauces son de nadie. Los grandes ríos que se forman son también de nadie. Las aguas son las ideas; los cauces, los cerebros. Todo es de nadie. Todo es «eso», la DA . (C\_RsCH:107).

<sup>196</sup> *La codicia, la ira y la locura contienen mil pensamientos falsos cada una. La mente es la raíz del bien y del mal; puede ser vulgar y puede ser sagaz.* (Hui Neng,1999:223).

<sup>197</sup> La expresión tan ampliamente repetida en los Upanishads y en la tradición Vedanta Advaita «Eso eres tú» expresa que no hay diferencia entre el ser individual y lo absoluto. Y esta otra «No existe otro testigo sino Eso» apunta a que no existe otro ser consciente aparte de Eso absoluto.

<sup>198</sup> *El ser parece quedar afectado por los objetos del mundo a causa de su ignorante autolimitación como mente, pero cuando despierta su verdadera naturaleza, abandona esta limitación mental y consigue el conocimiento de sí mismo.* (Yoga Vasishtha:290)

*El sentimiento del ego o ahamkāra es una vana ilusión, la mente es como un espejismo donde se reflejan los objetos fenoménicos como sustancias materiales e inertes, pero ¿quién es el que dice 'Yo soy el que veo esos objetos'? . El cuerpo es un agregado de sangre, carne, etc..., la mente se desvanece cuando uno investiga su naturaleza, la autolimitación de la conciencia y otros conceptos semejantes carecen también de conciencia en sí mismos, por tanto ¿dónde está el yo que ve todo eso y les reviste de conciencia? .* (Yoga Vasishtha:267)

*Tú y yo hemos nacido mil veces, querido Rama, aunque desde el punto de vista de la realidad absoluta, no hemos existido nunca. Nuestras vidas son como las olas del océano. Su aparición y desaparición se debe a la percepción ilusoria y a una errónea comprensión de la verdad.* (Yoga Vasishtha:549)

acción, sentir, deseos y expectativas, del pensar y a la vez su actor<sup>199</sup>. Así se puede afirmar que tanto vida como muerte son dimensión absoluta, morir supone retornar a ella aunque nunca se ha podido residir en otra parte. Está más allá de toda categoría espacio-temporal; y como está más allá de apegos podemos decir que es silenciosa e indiferente. Siendo pura sutilidad puede pasar inadvertida y sin embargo es toda realidad<sup>200</sup> (C\_RsCH:105-107).

Para salir de la construcción Corbí insiste en que al no poder eliminar al ego bastaría con liberar el pensar, el sentir y el actuar de su identificación con la estructura de deseos y temores, recuerdos y expectativas que lo constituyen. Para lo cual habría suficiente con acallar al constructor, el ego, a partir de cuya estructura se erige la modelación del mundo. Si calla el constructor, la dualidad S-O desaparece<sup>201</sup>, entonces la mente sin esfuerzo penetra la realidad primero razonando y luego con la intuición que abre este trabajo previo, y llega a comprender que todo está vacío de las construcciones. Con esta dinámica la mente desde la mente puede penetrar en lo que es<sup>202</sup>.

---

*El estado en el que la conciencia [absoluta] contempla dichas experiencias sensibles es lo que la gente conoce como individualidad o sentimiento del ego. .... Yo soy todo y todo está en mí. Así percibí la tierra en mi corazón. Todo lo que había visto y sentido estaba allí, en mi propio corazón, pero lo veía como si fuera algo distinto a mí, bajo una relación sujeto-objetiva, porque en todas partes está el mundo, en todas partes está el vacío. Esta tierra está en todas partes pero sólo es conciencia. (Yoga Vasishtha:552)*

<sup>199</sup> [Ushasta]: Explícame a Brahman presente e inmediato, el Âtman que está en el interior de todos los seres.

[Yâjñavalkya]: Es tu Âtman, que está en el interior de todos los seres.

[Ushasta]: ¿Cuál es, Yâjñavalkya, aquel Âtman que está en el interior de todos los seres?

[Yâjñavalkya]: No podrías ver a aquel que ve la visión; no podrías oír a aquel que oye la audición; no podrías pensar a aquel que piensa el pensamiento; no podrías conocer a aquel que conoce el conocimiento. Es tu Âtman, que está en el interior de todos los seres. Todo lo que es distinto de él, está sumido en el dolor. (Brihadâraṇyaka Upanishad.III- 4, 2).

<sup>200</sup> Mi Âtman, que es hecho de mente, cuyo cuerpo es la vida, cuya forma es la luz, cuyo pensamiento es la verdad, cuya esencia es el espacio, de quien son todas las actividades, todos los deseos, todos los olores, todos los sabores, que abarca todo, silencioso indiferente.

Mi Âtman, que está en el interior de mi corazón, es más pequeño que un grano de arroz, que un grano de cebada, que un grano de mostaza, que un grano de mijo, que una semilla de mijo; mi Âtman, que está en el interior de mi corazón, es más grande que la tierra, más grande que la atmósfera, más grande que los mundos.

Mi Âtman, de quien son todas las actividades, todos los deseos, todos los olores, todos los sabores, que abarca todo, silencioso, indiferente, mi Âtman, que está en el interior de mi corazón, es Brahman. Al dejar este mundo penetraré en él. Para aquel que piensa así, no existen dudas.

Así dijo Shândilya, Shândilya. (Chândogya Upanishad 3, 14, 2-4).

<sup>201</sup> Abandona lo engañoso y vuelve a la realidad, medita frente a la pared, sin distracciones, sobre la ausencia, la no existencia del yo y de lo otro. (Bodhidharma,1994: 21)

<sup>202</sup> La mente desde esta actitud de suma lucidez puede constatar que todo lo que existe es sumamente complejo y rico, y que estos rasgos remiten a algo como una mente. Esa complejidad conduce a percibir la materia, la vida, los cielos, la tierra y todo lo que existe como mente. Observándose como individuo, la mente desligada del ego puede constatar que todo en él es mente, complejidad que viene de lejos. Si todo es mente, si uno mismo es mente, entonces se comprende que uno es esa mente que es todo, luego nadie venido a este mundo.

La modelación de la mente, la dimensión relativa, no puede registrar la noticia de la dimensión absoluta porque al carecer de forma no puede ser registrada por la dimensión relativa, esa noticia solo puede ser connotada desde la no-forma en el sujeto. Todo reconocimiento de la no-forma en cualquier realidad solo es posible desde la no-forma íntima. Los individuos como dimensión absoluta no pueden ser definidos por palabras<sup>203</sup>.

Toda búsqueda de la dimensión absoluta supone una guía interna en los individuos que solo puede ser de su misma naturaleza dimensión absoluta pues la dimensión relativa no puede captarla.

Es reconociendo y confiando en la dimensión absoluta en uno mismo como es posible situarse más allá del ego<sup>204</sup>, porque al situarnos en la dimensión absoluta como la propia realidad queda superada la dimensión relativa<sup>205</sup>. De ahí la recomendación de hacer pie en la dimensión absoluta de uno mismo, porque desde allí podemos reconocer la realidad como dimensión absoluta<sup>206</sup> (C\_EA2:56-57). Una posibilidad que según

---

*Nuestra propia naturaleza es la mente. Y la mente es nuestra propia naturaleza. Esta naturaleza es la misma que la mente de todos los budas. Los budas del pasado y del futuro sólo han transmitido a esta mente. No hay buda más allá de esta mente. Pero los que viven en el pensamiento ilusorio no se dan cuenta de que su propia mente es el buda y no dejan de buscar fuera de ellos. [...] Conoce tu mente. No existe ningún buda más allá de tu mente. En los sutras se dice: 'Estés donde estés, allí hay un buda'. Tu mente es el buda. No utilices un buda para venerar a un buda. (Bodhidharma, 1994:43)*

<sup>203</sup> Así como un hombre creado mágicamente, o aquel que ha hecho invisible su cuerpo, No puede ser definido por las palabras:

*Así tampoco el Bodhisattva que cursa en las puertas de la libertad*

*Puede ser definido por las palabras. (Prajñāpāramitā-Ratnagunasamcayagāthā Cap. XX, 20).*

<sup>204</sup> *Tu fe te ha salvado, vete en paz. (Lc. 7, 50). Levántate y vete, tu fe te ha salvado. (Lc. 17, 18).*

<sup>205</sup> *Si tuvierais fe tanto como un grano de mostaza, diríais a este sicómoro: Desarráigate y trasplántate al mar, y él os obedecería. (Lc. 17, 6).*

<sup>206</sup> *Janaka dijo: Oh Señor, dime: ¿cómo puede un hombre adquirir el conocimiento de la Verdad, obtener la liberación y practicar la renunciación (de lo que le encadena)?*

*Ashtavakra dijo: Oh amigo mío, si la liberación es tu objetivo en la vida, entonces evita los objetos de los sentidos como si fueran veneno (deja de estar extrovertido y vuélvete hacia tu interior) y busca la compasión, la sencillez y la verdad como se busca el néctar.*

*No eres ni tierra, ni agua, ni fuego, ni aire, ni éter. (No eres material) Sabe que tu Si (Atman) es Testigo de eso y diferente de eso, si quieres alcanzar la liberación.*

*Si cesas de identificarte con tu cuerpo, y permaneces en reposo en la Inteligencia (en tu condición de Testigo), gozaras de una felicidad inmediata, la paz eterna y la liberación de tu servidumbre imaginaria.*

*Tú (como Atman) no formas parte ni de los brahmanes, ni de las demás castas,*

*tampoco perteneces a las cuatro etapas de la vida (niño, joven estudiante, padre de familia, anciano retirado a meditar). No eres un objeto de percepción de los sentidos, tú eres el único Testigo, desprendido por naturaleza y sin forma. ¡Se feliz!*

*Virtud y vicio, placer y dolor, son estados de la mente, y tu Si es independiente de ellos. Tú no eres ni el que actúa ni el que goza; tú eres siempre libre.*

*El egoísmo en forma de 'yo soy el que actúa' se parece a una gran serpiente negra y venenosa. El antídoto de ese veneno es reconocer que 'yo no soy el que actúa'.*

*Este conocimiento conduce a la felicidad. (Ashtāvakra Gītā, Cap. 1, 1-8).*



Taylor recoge a Schopenhauer quien «rompe definitivamente con cualquier forma de pensamiento cristiano o postcristiano. Adopta explícitamente una perspectiva budista y percibe nuestra liberación, no en la transfiguración de la vida corriente, sino, lejos de ello, en el escape del yo y de la voluntad» (2006:602).

Se da una retroalimentación en el reconocimiento de la dimensión absoluta, en la medida que uno la reconoce en sí mismo se hace más clara su verificación en todo. Para incrementar esta dinámica se vuelve necesario escuchar y reflexionar las palabras de los que hacen pie en la dimensión absoluta. Aunque la propia naturaleza es esa no-naturaleza, es dimensión absoluta y por tanto el acceso a ella siempre es posible. Dice Wittgenstein en su *Tractatus logico-philosophicus* que «Sentimos que aun cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo. Por supuesto que entonces ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta. (6.52). La solución del problema de la vida se nota en la desaparición de ese problema. (6.521) [...] Lo inexpresable, ciertamente existe. Se *muestra*, es lo místico. (6.522)». Pero si no se la atiende o no se la reconoce en uno o en otras personas se bloquea el acceso a la dimensión absoluta hasta imposibilitarlo<sup>207</sup>. Esto está indicando que es conveniente prepararse para estar abierto a la noticia<sup>208</sup>.

La noticia de la dimensión absoluta siempre es sutil desde la perspectiva de la dimensión relativa (DR) porque está en el ámbito de lo no conceptualizable, de lo gratuito, por esa razón no es apropiado buscarla en lo grandilocuente, en lo extraordinario<sup>209</sup>.

El conocimiento de la dimensión absoluta no es ni real ni irreal, de la dimensión absoluta no se puede decir ni que exista ni que no exista, porque afirmar que existe

---

<sup>207</sup> ... al que blasfemare contra el Espíritu Santo, no le será perdonado. (Lc. 12, 10).

<sup>208</sup> Preparad los caminos del Señor, enderezad sus sendas. (Lc. 3, 4).

*Cuando está ausente la ignorancia, la mente es la tierra de los budas. Cuando la ignorancia está presente, la mente es el infierno. Los mortales crean ignorancia. Y utilizando la mente para crear la mente siempre se encuentran en el infierno. Los bodhisattvas ven a través de la ignorancia y al no utilizar la mente para hacer aparecer la mente siempre se encuentran en la tierra de los budas. Si no utilizas tu mente para crear mente, todos los estados mentales son vacío y cada pensamiento inmóvil. [...] Si utilizas la mente para crear mente, todos los estados mentales son intranquilos y cada pensamiento está en movimiento; vas de un infierno al siguiente. (Bodhidharma, 1994:49).*

<sup>209</sup> Si no oyen a Moisés y a los Profetas, tampoco se dejarán persuadir si un muerto resucita. (Lc. 16, 31).

implica su contrario no-existencia lo cual es ya una dualización. Ese conocimiento escapa de nuestras categorías<sup>210</sup>.

Quien accede a la dimensión absoluta alcanza su propia naturaleza que al no estar atrapada por la estructura de necesidades ello le permite vivir en paz. Quien esto consigue lo tiene todo, y nada ni nadie podrá arrebatárselo<sup>211</sup>. Su mente y su sentir se refinan haciéndose más aptos para el reconocimiento de la dimensión absoluta en todo, mientras que la torpeza o ceguera en considerarla embota las pocas posibilidades de acceso que se poseen<sup>212</sup>.

Tener acceso a la dimensión absoluta supone desplazarse al ámbito de lo no conceptualizable, ello significa abandonar el mundo modelado por el ego como centro de necesidades, deseos/temores, expectativas, o lo que es lo mismo significa utilización de las capacidades humanas, lo que está indicado que es posible vivir sin estar regido por los intereses del ego. Si ello es viable deberemos deducir que la dimensión relativa (DR) no es lo que tiene entidad pues la podemos trascender, podremos afirmar que se dibuja sobre un trasfondo que es su fundamento. Es decir si el individuo (una conceptualización) que es fruto de la dimensión relativa puede acceder a la no-forma, dimensión absoluta, es porque él mismo es no-forma<sup>213</sup>. En ese ejercicio se está reconociendo la posibilidad más intrínseca al ser humano, la propia realidad<sup>214</sup>.

---

<sup>210</sup> Si entiendes la verdad sin forma, no tiene sentido de obtener el fruto. Si tienes la menor conciencia de obtener el fruto, eso no se llama entrar en la corriente.

‘¿Por qué? Se dice que ha entrado en la corriente el que entra en la corriente pero no entra en nada. Del que no entra en la forma, el sonido, el olor, el sabor, el tacto ni los fenómenos, de éste se dice que ha entrado en la corriente’. (Hui Neng, 1999: 168).

No se puede decir que no exista, pero no se puede decir que existe. Puede ser nada, pero no se cumple que no sea nada. No hay palabras ni metáforas que la alcancen: ¿acaso no se describe así la verdadera sabiduría, y nada más? (Hui Neng, 1999: 189).

En realidad, en el conocimiento verdadero insuperable no hay nada en absoluto; la verdad no tiene nada que alcanzar, pero es evidente en todas partes. (Hui Neng, 1999: 212).

<sup>211</sup> Marta, Marta, tú te inquietas y te turbas por muchas cosas; pero pocas son necesarias, o más bien una sola. María ha escogido la mejor parte, que no le será arrebatada. (Lc. 10, 41-42).

<sup>212</sup> Os digo que a todo el que tiene se le dará, y al que no tiene, aun lo que tiene le será quitado. (Lc. 19, 26).

Mirad, pues, cómo escucháis, porque al que tiene se le dará, y al que no tiene, aun lo que le parece tener se le quitará. (Lc. 8, 18).

Marta, Marta, tú te inquietas y te turbas por muchas cosas; pero pocas son necesarias, o más bien una sola. María ha escogido la mejor parte, que no le será arrebatada. (Lc. 10, 41-42).

<sup>213</sup> Desde el planteamiento de la epistemología axiológica que presentamos, la trascendencia solo puede referirse al uso de las facultades, apuntando a que la inmensidad de lo que nos envuelve no es a la medida de cómo lo concibe un viviente terrestre, en este sentido trasciende nuestras capacidades de representación, concepción. Desde la epistemología axiológica no tenemos fundamento para hablar de trascendencia, solo se puede reconocer el doble acceso de la realidad, y que una de ellas es no conceptualizable pero no podemos ir más allá porque ello supondría apoyarse en una creencia.

<sup>214</sup> ...lo que nace del espíritu es espíritu. (Jn. 3, 6).



Quien es consciente de su existir fluyendo y de que todo existir es fluir, y que el fluir no afecta a la realidad absoluta, no se asienta en su condición relativa como si fuera una entidad frente a otras entidades. Su acción será siempre un no-hacer, un actuar como si no se actuara. Eso es actuar desde el silencio, eso es cualidad humana de la que hemos hablado<sup>215</sup>.

Si la dimensión absoluta es lo que es todo y también las individualidades, entonces en realidad nadie necesita ser liberado porque nada está atado, es nuestra interpretación y experiencia de la realidad la que debe ser liberada de su atadura a la necesidad. Cualquier dualidad entre realidades y dimensión absoluta es fruto de la ignorancia causada por la identificación con el yo. Mientras que quienes ven las realidades como nuestras modelaciones esos pueden situarse en la unidad con todo engendrando una gran compasión. Ese es un fruto de la sabiduría<sup>216</sup>.

Acceder a la dimensión absoluta es entrar en el vacío de S y O, por tanto propiamente no es un lugar en el que pueda establecerse nadie, por todo eso no es fácil de ver y resulta opuesto a la dimensión relativa<sup>217</sup>.

Suponer que la dimensión relativa (DR) incluido el yo, tiene entidad es vivir en la irrealidad y ofuscación de un supuesto que es en tanto necesario para sobrevivir pero que no tiene más realidad<sup>218</sup>. Identificarse con este supuesto de ser una individualidad

---

<sup>215</sup> *El sabio que ha conocido la verdad sobre el Sí (sí mismo), juega el juego de la vida, y no existe semejanza entre su manera de vivir y la de los engañados que viven el mundo como simples bestias de carga.*

*El que conoce la verdad, no está afectado por el vicio y la virtud, así como el cielo no es afectado realmente por el humo que lo oculta, aunque parezca que así es.*

*El que conoce la Verdad, el Mahâtma, que ha aprendido que el Universo no es sino su propio Sí, vive libre.*

*No tienes vínculo con nada, eres puro. ¿A qué hay que renunciar? Destruye la identificación con el cuerpo y la mente, y entra en el estado de noúmeno, (lo que es).*

*Permanece igual en el placer y en el dolor, en la esperanza y en el desespero, en la vida y en la muerte. De este modo, entra en el estado de noúmeno. (Ashtâvakra Gítá, Cap. 4,1-2 ; 5, 3-5)*

<sup>216</sup> *Forma, percepción, sensación, voluntad y conciencia, Están no unidos, nunca atados, no pueden ser liberados. (Prajñâpâramitâ-Ratnagunasamcayagâthâ. I, 20).*

*Cuando él piensa: 'Yo curso en la sabiduría de los Jinas, Yo liberaré a niyutas de seres tocados por multitud de enfermedades', Este Bodhisattva es uno que imagina la noción de seres, Y esta no es la práctica de la sabiduría, la más destacada perfección. (Prajñâpâramitâ-Ratnagunasamcayagâthâ. VII, 173).*

*Los sabios Bodhisattvas, cursando de este modo, reflexionan en la no-producción, Y aún, mientras lo hacen, engendran en ellos la gran compasión, La cual está, sin embargo, libre de cualquier noción de ser. De este modo practican la sabiduría, la más alta perfección. (Prajñâpâramitâ-Ratnagunasamcayagâthâ. I, 24)*

<sup>217</sup> *Profundo es este dharma de los Líderes, difícil de ver, No es obtenido por nadie, ni nadie lo alcanza. (Prajñâpâramitâ-Ratnagunasamcayagâthâ XV, 7)*

<sup>218</sup> *Ambos, el yo y lo mío, como dharmas, son irreales.*

en un mundo genera todo tipo de insatisfacciones, de dolor, de problemas, mientras que saberse como nadie venido a un mundo, de ahí se sigue la sabiduría y las perfecciones<sup>219</sup>. Las nociones del yo y lo mío, cuando se aceptan como reales se convierte en un obstáculo al conocimiento de la dimensión absoluta que puede llegar a ser un impedimento<sup>220</sup>.

Situarse en la dimensión absoluta es situarse en la no-dualidad que es unidad perfecta, por eso ahí no se da ninguna imagen de uno mismo por lo que tampoco es posible hablar de adquirir conocimiento. Se da un conocimiento de nadie sobre nada. Ahí desaparecen las peculiaridades del individuo y la idea de ser una entidad autónoma en un mundo. Solo entonces es posible asentarse en la dimensión absoluta.

En esta realización tampoco se da ninguna concreción de lo verdadero y, consecuentemente, tampoco se concibe el estado de ausencia de verdad, lo contrario sería una objetivación de lo que realmente es, lo cual no es posible porque es lo no acotable. Es pues imposible realizar ninguna formulación que la contenga. Nadie que quiera acceder a la dimensión absoluta debe quedar atrapado por las palabras, de lo contrario se estaría manteniendo un yo conociendo algo. La misma expresión que estamos utilizando de que alguien tiene acceso a la dimensión absoluta debe entenderse como un recurso para la comunicación, no como una descripción de un hecho.

Realizar que la dimensión absoluta lo es todo, implica que uno mismo se ve como dimensión absoluta<sup>221</sup>, ello acarrea libertad porque deja de buscar el apoyo en nada de la dimensión relativa. Para quien comprende que la dimensión absoluta lo es todo y también él mismo, todo lo que existe procede de él, por lo que nada le es ajeno<sup>222</sup>. Ese vive en la unidad, se regocija en todo pues todo le referencia a la DA,

---

*Por su propio ser ha sido enredado el loco en el espacio.* (Prajñâpâramitâ-Ratnagunasamcayagâthâ, XXII, 400,5)

<sup>219</sup> *Al igual que en la falsa visión de la individualidad todas y cada una de las sesenta y dos falsa visiones*

*Están incluidas, así están estas perfecciones (incluidas en la perfección de la sabiduría).* (Prajñâpâramitâ-Ratnagunasamcayagâthâ, XXV, 430).

<sup>220</sup> *El loco que ha admitido en sí mismo (las nociones del) yo y lo mío,*

*Es forzado por esa completa noción irreal de un yo a padecer nacimiento y muerte una y otra vez.* (Prajñâpâramitâ-Ratnagunasamcayagâthâ, Cap. XXII, 401).

<sup>221</sup> *El objeto de todas las Upanishad es mostrar que el Absoluto es la naturaleza del ser individual.* (Brahma Sûtras,2000:378).

*Y lo que se llama ser individual no es diferente, en realidad, del Ser Supremo. Así podría distinguirse del Ser como gota de agua de la masa acuosa. Porque, como hemos explicado repetidamente, al mismo Ser absoluto se le llama ser individual cuando se toman en cuenta las limitaciones añadidas.* (Brahma Sûtras,2000:468).

<sup>222</sup> *Dos bellos pájaros son compañeros, siempre han estado juntos en el mismo árbol. Uno de ellos come su fruto de variados sabores, el otro observa sin comer*

aunque en esa realización se carece por completo de conciencia de individualidad (C\_EA2:217-219). En el Chândogya Upanishad 6.8.7, una frase varias veces repetida a lo largo del upanishad resume este conocimiento: «Todo esto está constituido por aquel elemento sutil. Eso sutil es la realidad, es la esencia de todo y tú eres eso»<sup>223</sup>.

---

**Comentario de Sankara:** *El término se refiere al cuerpo, por su similitud con un árbol, que ha sido arrancado. Los dos tienen el mismo refugio. Uno está identificado con la mente, [...]. Por su falta de discernimiento, come, experimenta el fruto, el fruto de la acción, que tiene como características el placer y el dolor de diferentes sabores, numerosas variedades de experiencias, de sentimientos. El otro, el Ser supremo, eterno puro, inteligente y libre por naturaleza, observa, se mantiene como testigo de todas las cosas.* (Svetasvatara Upanishad IV,6 y comentario de Sankara)

*Estando en el mismo árbol, un ser se encuentra perdido, engañado, y sufre por su impotencia. Hasta que contempla al otro, al Ser supremo en su gloria, y queda libre de sufrimiento.*

**Comentario de Sankara:** *La persona que experimenta, cargada por el peso de la ignorancia, el deseo y la acción, a causa de los apegos, permanece hundida, como una concha en las aguas del océano. Porque está convencida de que el cuerpo es el Ser. Y tiene este tipo de ideas: ‘Éste soy yo, hijo de ése y nieto de aquél. Soy delgado, grueso perfecto, imperfecto, feliz, desgraciado. No hay nada más que esto. Lo que nace, muere y se reúne con parientes y amigos’, y así engañado por su falta de discernimiento, tiene diversos estados bajo la influencia del error. Por el sentimiento de desamparo que tiene al pensar ‘yo no soy capaz de nada’, ‘mi hijo se ha perdido’, ‘mi esposa ha muerto’, ‘¿qué sentido tiene mi vida?’*

*[...] habiendo sufrido mucho, un día, una amable persona le muestra el camino de yoga [...] Luego se concentra en la mente, por la bondad, la verdad, la castidad y la renuncia de todas las cosas. Y dotado con una mente equilibrada, al contemplar toma conciencia por la meditación del otro, del que es diferente de las limitaciones añadidas del árbol, Aquél que está libre de la trasmigración, y no es tocado por el hambre, lo más íntimo de todo, el Ser supremo, Dios, reverenciado a través de los muchos caminos del yoga. (Descubre entonces) ‘Yo soy Esto, el Ser de todo, el único, el que habita en todas las criaturas, y no el otro, que está condicionado por las limitaciones añadidas que nacen de la ignorancia, el que está identificado con la Ilusión (Mâyâ).*

*(Al ver) su manifestación divina, su gloria, ya que la gloria del mundo es realmente la gloria del Ser supremo, al ser consciente de todo esto, se libera del sufrimiento, queda libre del inmenso océano del dolor.* (Svetasvatara Upanishad IV,7 y comentario de Sankara)

<sup>223</sup> *Ahora la enseñanza respecto al Âtman: el Âtman está abajo, el Âtman está arriba, el Âtman está en el oeste, el Âtman está en el este, el Âtman está en el sur, el Âtman está en el norte: el Âtman es todo el mundo.*

*Aquel que ve así, piensa así, conoce así, que se goza en el Âtman, que se regocija en el Âtman, que se une al Âtman, que tiene su felicidad en el Âtman, aquél es supremo soberano, puede moverse a su antojo en todos los mundos. Pero aquellos que piensan de otra manera, aquéllos dependen de otros, sus mundos son mundos perecederos, y no pueden moverse a su antojo en ningún mundo.*

*Para aquel que ve así, piensa así, conoce así, para aquél salen de su Âtman la vida, de su Âtman la esperanza, de su Âtman la memoria, de su Âtman el espacio, de su Âtman el fuego, de su Âtman el agua, de su Âtman la aparición y la desaparición, de su Âtman el alimento, de su Âtman la fuerza, de su Âtman el conocimiento, de su Âtman la meditación, de su Âtman la razón, de su Âtman la facultad de concebir mentalmente, de su Âtman la mente, de su Âtman la voz, de su Âtman las palabras, de su Âtman los Textos sagrados, de su Âtman los actos rituales, de su Âtman todo.*

*Existe al respecto la siguiente estrofa:*

*Aquél que ve, no ve la muerte,  
no ve la enfermedad,  
no ve el sufrimiento.*

*Aquél que ve, ve todo, alcanza todo enteramente.* (Chândogya Upanishad 7, 25, 2 y 7, 26, 1-2).

*Así como las abejas, hijo mío, preparan la miel, recolectando las esencias de diversos árboles, y las reducen a una unidad, a una esencia, así como aquellas esencias, una vez allí, ya no distinguen ‘yo soy la esencia de este árbol’ ‘yo soy la esencia de aquel otro árbol’ así también, hijo mío, todos los seres, penetrando en el ser, no piensan ‘nos hemos fundido en el ser’.*

*Y aquí el tigre, el león, el lobo, el oso, el gusano, la mariposa, la mosca, el zancudo, el mosquito tornan a ser lo que son.*

*Esa esencia sutil es el Âtman de todo esto. Ésa es la verdad, ése es el Âtman. Tú eres eso, Shvetaketu.* (Chândogya Upanishad 6, 9, 1-4).

Si como hemos dicho, el yo es una estructura de deseos y temores, recuerdos y expectativas, salirse de ahí supone liberación de una interpretación y valoración de la realidad completamente restringida y condicionada. Es posible desligarse de ese mundo a la medida del yo y disolver las categorías de sujeto y objeto y con ellas el mundo modelado por la condición de necesitados; entonces lo que aparece es la verdad sin

---

*Los ríos, hijo mío, fluyen en el este hacia el Oriente, en el oeste hacia el Occidente. Salen del océano y retornan al océano, se convierten en océano. Y así como aquellos ríos, una vez allí, ya no saben: 'yo soy aquel río', 'yo soy aquel otro río' así también, hijo mío, todos los seres, aunque saliendo del ser, no saben: 'hemos salido del ser'.*

*Y aquí el tigre, el león, el lobo, el oso, el gusano, la mariposa, la mosca, el zancudo, el mosquito tornan a ser lo que son. Todo esto está constituido por aquel elemento sutil: él es la realidad; él es la esencia y tú eres eso, oh Shvetaketu. (Chândogya Upanishad 6, 10, 1-3).*

*Si uno, hijo mío, hiciese un corte en la raíz de este gran árbol, destilaría savia, pero seguiría viviendo; si uno hiciese un corte en su tronco, destilaría savia, pero seguiría viviendo; si uno hiciese un corte en su cúspide, destilaría savia, pero seguiría viviendo. Y sigue en pie, compenetrado por la esencia viviente, absorbiendo con avidez el agua, lleno de alegría.*

*Pero si la vida abandona una de sus ramas, ésta se seca; si abandona una segunda, ésta se seca; si abandona una tercera, ésta se seca; si abandona todo el árbol, todo él se seca. Igualmente debes tú saber, hijo mío, que el cuerpo muere cuando la vida lo abandona, pero la vida no muere. Todo esto está constituido por aquel elemento sutil; él es la realidad; él es la esencia y tú eres eso, oh Shvetaketu. (Chândogya Upanishad 6, 11, 13).*

*-[Hijo] Toma una fruta de ese árbol nyagrodha (higuera).*

*-Hela aquí, señor.*

*-Ábrela*

*-Ya está abierta, señor.*

*-¿Qué es lo que ves dentro de ella?*

*-Estos pequeños granos, señor.*

*-Abre uno de ellos.*

*-Ya está abierto, señor.*

*-¿Qué es lo que ves dentro de él?*

*-Nada, señor.*

*Su padre le dijo: Aquel elemento sutil que tú no percibes, hijo mío, ha sido saliendo de este elemento sutil que se yergue este nyagrodha tan grande. Créelo, hijo mío.*

*Todo esto está constituido por aquel elemento sutil; él es la realidad; él es la esencia y tú eres eso, oh Shvetaketu. (Chândogya Upanishad 6, 12, 1-3).*

*-Pon esta sal en el agua y vuelve donde mí mañana.*

*Así lo hizo. Su padre le dijo: Tráeme la sal que pusiste ayer por la tarde en el agua.*

*Shvetaketu la buscó y no la encontró, pues se había disuelto.*

*-Prueba el agua de la superficie. ¿Cómo sabe?*

*-Está salada.*

*-Prueba el agua de en medio. ¿Cómo sabe?*

*-Está salada.*

*-Prueba el agua del fondo. ¿Cómo sabe?*

*-Está salada.*

*-Arroja esa agua y vuelve donde mí.*

*Shvetaketu hizo así y le dijo a su padre: La sal está en todo momento en el agua. En verdad, hijo mío, tú no percibes aquí el ser y él está aquí. Todo esto está constituido por aquel elemento sutil; él es la realidad; él es la esencia y tú eres eso, oh Shvetaketu. (Chândogya Upanishad 6, 13, 1-3).*

forma, la DA. Vivir asentado en la propia individualidad como sujeto es un gran error causa de todos los sufrimientos del que la mejor opción es esforzarse por salir de ahí<sup>224</sup>.

Eso que aparece es sin forma por tanto inasible, imposible afirmar que ‘tiene la verdad’. Por lo dicho hasta aquí resulta inadecuado hablar de sabios, porque de lo contrario estaremos afirmando la existencia de individualidades. Los rasgos que se atribuyen a las individualidades, propiamente no deben considerarse ni como características cerradas en ellas mismas, ni como constituyentes de los individuos, puesto que propiamente no se puede hablar de individualidades. Y si no hay individualidades significa que todo es realmente lo absoluto y que no puede decirse de ellos ni que sean ni que no sean y por tanto ni que nazcan o que mueran<sup>225</sup> (C\_EA2:161-162).

Donde es más fácil el reconocimiento de la dimensión absoluta es en los grandes personajes sabios de la historia de la humanidad, porque ellos la hacen patente en sus

---

<sup>224</sup> *Mientras no se extinga el sentido del sujeto y el objeto, no se alcanzará nunca la liberación.* (Hui Neng,1999:154).

*Aquellos que no alcanzan la perfección de la sabiduría, entonces son personas corrientes. Aquellos que tienen en la mente sujeto y objeto son personas corrientes, mientras que aquellos que no tienen en la mente sujeto y objeto no son personas corrientes.* (Hui Neng,1999: 217).

*Si hablas de la verdad sin forma pero mantienes un sentido del sujeto y del objeto, entonces esto no es característico de la verdad. Si hablas de la verdad sin forma, si practicas mentalmente la práctica sin forma y si no tienes sentido del sujeto ni del objeto, entonces esto se llama lo característico de la verdad.* (Hui Neng,1999: 225-226).

<sup>225</sup> *Subhuti, si los bodhisattvas tuvieran una imagen de un yo, una imagen de una persona, una imagen de un ser o una imagen de una personalidad que vive la vida, entonces no serían bodhisattvas.*

*Si los bodhisattvas tienen el concepto de que son seres vivos que han de ser liberados, esta es una imagen del yo. Si tienen el concepto de que son capaces de liberar a los seres vivos, esta es una imagen de una persona. Si cree que se puede aspirar al nirvana, esta es una imagen de un ser. Si albergan el concepto de la existencia de un nirvana que se puede alcanzar, esta es la imagen de una personalidad que vive la vida. Los que tienen estas cuatro imágenes no son bodhisattvas.* (Hui Neng,1999:199-200).

*Subhuti, en realidad no hay nadie llamado ‘bodhisattva’. Por eso dice el Buda que todas las cosas no tienen yo, ni persona, ni ser, ni personalidad que vive su vida.*

*El Realizado dice que todos los seres tienen la naturaleza búdica: este es el concepto del yo verdadero. Dice que todos los seres tienen el conocimiento no contaminado, inherente básicamente a su naturaleza esencial: este es el concepto de la persona. Dice que todos los seres están libres de las aflicciones originalmente: este es el concepto del ser. Dice que la naturaleza esencial de todos los seres es fundamentalmente no nacida y no perecedera: este es el concepto de una personalidad que vive la vida.* (Hui Neng,1999:225).

*Subhuti, si los Bodhisattvas albergasen imágenes del yo, imágenes de una persona, imágenes de un ser, imágenes de una personalidad que vive la vida, entonces no serían Bodhisattvas.* (Hui Neng,1999:151).

*La naturaleza búdica no tiene esencialmente yo, ni persona, ni ser, ni personalidad que vive la vida: si se están viendo estas imágenes, esa es la naturaleza de los seres corrientes y no debe llamarse naturaleza búdica.* (Hui Neng,1999: 155).

*Estos seres (los despiertos) no tienen imagen de la verdad, ni tampoco tienen imagen de la ausencia de la verdad.* (Hui Neng,1999:160).

palabras y en sus actos<sup>226</sup>. Ellos quebrando la identificación con la modelación de la dimensión relativa (DR) están mostrando nuestra propia dimensión absoluta lo que, a su vez, nos conduce a ver la no-dualidad con ellos y con todo. Esa no dualidad es unión, y por tanto amor y por ello es paz<sup>227</sup>.

El sabio porque abandona la dimensión relativa, reconoce la dimensión absoluta en todo, un reconocer que es ser, y siendo la dimensión absoluta todo, él realiza la unidad con toda la realidad, y lo muestra para que otros puedan conseguirlo<sup>228</sup>.

Se plantea la cuestión del reconocimiento del sabio, puesto que situado en la DA, conocedor que él no es una individualidad, podemos decir que su identificación solo es posible desde la DA, y pocos son los individuos situados ahí. Podemos decir de él que se presenta sereno en todas las circunstancias que puedan presentarse puesto que se mantiene vacío en el vacío<sup>229</sup>.

Abandonar la identificación con el ego, o lo que es lo mismo, que no sea la estructura de necesidades quien organice y someta nuestro pensar, sentir y actuar es vivido como su muerte. Así es como se vive el desplazamiento de nuestras facultades desde estar al servicio del ego a operar en la pura gratuidad<sup>230</sup>. Pero a la vez se accede a lo no sometido al tiempo, y cuando la propia vida se fundamenta en la dimensión absoluta, que es unidad sin fronteras, se escapa de la individualidad y de la muerte<sup>231</sup>. Podemos hablar de que la

---

<sup>226</sup> *Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo.* (Jn. 17, 3). Podríamos afirmar que todo gran sabio es como un don de la dimensión absoluta a la humanidad entera, aunque hablar de don es incorrecto porque otorga a la dimensión absoluta una voluntad y una acción dirigida y esos son rasgos humanos.

<sup>227</sup> *La paz os dejo, mi paz os doy; no como el mundo la da os la doy yo. No se turbe vuestro corazón ni se intimide.* (Jn. 14, 27). La DA es una invitación a la paz.

<sup>228</sup> Cuando la DA se hace presente en un individuo, llega a todos los hombres. *Era la luz verdadera que, viniendo a este mundo, ilumina a todo hombre.* (Jn. 1, 9) Para este evangelista a través de Jesús se conoce la DA, el Padre, y en el amor de Jesús a los humanos se descubre el amor del Padre a ellos.

*Porque esta es la voluntad de mi Padre, que todo el que ve al Hijo y cree en Él tenga la vida eterna, y yo lo resucitaré en el último día.* (Jn. 6, 40).

*El que me ha visto ha visto al Padre; ¿cómo dices tú: Muéstranos al Padre? ¿No crees que yo estoy en Padre y el Padre en mí? Creedme, que yo estoy en el Padre y el Padre en mí; a lo menos, creedlo por las obras.* (Jn. 14, 9-11)

*Vosotros sois de abajo, yo soy de arriba; vosotros sois de este mundo, yo no soy de este mundo. Os dije que moriríais en vuestro pecado, porque, si no creyereis, moriréis en vuestros pecados.* (Jn. 8, 23-24).

<sup>229</sup> *Si uno se mantiene siempre vacío y sereno dentro de las cuatro posturas (caminar, estar de pie, estar sentado y estar acostado), entonces ése es un realizado.* (Hui Neng, 1999:221).

<sup>230</sup> *El que ama su vida, la pierde; pero el que aborrece su vida en este mundo, la guardará para la vida eterna.* (Jn. 12, 25). Quedarse encerrado en el propio ego es impedir la otra posibilidad: el acceso a la DA, pero quien está dispuesto a abandonarlo, ese tiene la puerta abierta a lo que está más allá de individualidades y por tanto del tiempo.

<sup>231</sup> *Yo soy el pan de vida;... Yo soy el pan vivo bajado del cielo; si alguno come de este pan, vivirá para siempre, y el pan que yo le daré es mi carne, vida del mundo.* (Jn. 6, 48 y 51). *Si alguno tiene sed, venga a*



dimensión absoluta salva, porque lanza más allá del mundo de la dimensión relativa<sup>232</sup> y por ello mismo ennoblece (C\_EA2: 71-73)<sup>233</sup>.

Indagar de las enseñanzas de los sabios es conocer la verdad<sup>234</sup> y conocerla es serla (C\_MdL:173)<sup>235</sup>, porque conocer aquello que es inconceptualizable no puedes ser más que haciéndose uno con ello. Tener acceso a la dimensión absoluta es residir en la dimensión absoluta, es descubrirla como el ser de todo <sup>236</sup>(C\_EA2:74).

En lo no-dual no hay diferencia entre quien conoce y lo conocido, por ello propiamente no se puede hablar de sabio porque supone mantener las individualidades (C\_EA2:167)<sup>237</sup>.

No reconocer a la dimensión absoluta en toda criatura como lo único<sup>238</sup> es fuente de error, de maldad, porque quedar atrapado en la construcción del yo además de estar

---

*mí y beba. Al que cree en mí, según dice la Escritura, ríos de agua viva manarán de sus entrañas. (Jn. 7, 37-38).*

*Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no anda en tinieblas, sino que tendrá luz de vida. (Jn. 8, 12).*

<sup>232</sup> *Las palabras que yo os he hablado son espíritu y vida (Jn 6,63)*

*El que me ha visto ha visto al Padre; ¿cómo dices tú: Muéstranos al Padre? ¿No crees que yo estoy en Padre y el Padre en mí? Creedme, que yo estoy en el Padre y el Padre en mí, a lo menos, creedlo por las obras. (Jn. 14, 9-11).*

<sup>233</sup> *El más noble de vosotros, ante Dios, es el más piadoso. (Corán XLIX, 13).*

<sup>234</sup> *El que me rechaza y no recibe mis palabras, tiene ya quien le juzgue; la palabra que yo he hablado, esa le juzgará en el último día, porque yo no he hablado de mí mismo; el Padre mismo, que me ha enviado, es quien me mandó lo que he de decir y hablar, y yo sé que su precepto es la vida eterna. (Jn. 12, 47-50).*

*Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará y vendremos a él y en él haremos morada. (Jn. 14, 23).*

*... si me conocierais a mí, conoceríais también a mi Padre. (Jn. 8, 19).*

*Si alguno guardare mi palabra, jamás verá la muerte. (Jn. 8, 51).*

<sup>235</sup> *Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, aunque muera, vivirá; y todo el que vive y cree en mí no morirá para siempre. (Jn. 11, 25-26).*

*Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo. (Jn. 17, 3).*

<sup>236</sup> *El que me ha visto ha visto al Padre; ¿cómo dices tú: Muéstranos al Padre? ¿No crees que yo estoy en Padre y el Padre en mí?. Creedme, que yo estoy en el Padre y el Padre en mí; a lo menos, creedlo por las obras. (Jn. 14, 9-11).*

<sup>237</sup> *Subhuti, ¿qué te parece? ¿Puede albergar un santo el pensamiento: ‘Yo he alcanzado la santidad?’ Subhuti dijo: No, Honrado por todo el Mundo.*

*¿Por qué? Porque no hay un estado llamado santidad. Honrado por todo el Mundo, si los santos albergaran el pensamiento: ‘yo he alcanzado la santidad’, eso sería una fijación en el yo, en la persona, en el ser y en la personalidad que vive la vida. (Hui Neng,1999:170).*

*Si alguien dice que el Realizado ha alcanzado la iluminación perfecta, completa e insuperable, Subhuti, en realidad no existe tal cosa como que el Buda haya alcanzado la iluminación perfecta, completa e insuperable. Subhuti, en la iluminación perfecta completa e insuperable que alcanza el Realizado no hay ni realidad ni irrealidad. (Hui Neng,1999: 201-202).*

*Subhuti, yo no tenía nada en absoluto que lograr en la iluminación perfecta, completa e insuperable. Esto se llama la iluminación perfecta, completa e insuperable. (Hui Neng,1999:213).*

<sup>238</sup> *Él es Dios. No hay dios sino Él, Él conoce lo desconocido y el testimonio. Él es el Clemente, el Misericordioso. Él es Dios. No hay dios sino Él. Él es el Rey, el Santísimo, el Pacificador, el Creyente, el Presente, el Poderoso, el Terrible, el Soberbio.*

dando entidad a lo que no lo tiene supone entrar en una lucha de intereses egocéntricos<sup>239</sup>. Reconocerlo en cambio es el pleno silencio de la egocentración y ello es el gozo y la satisfacción que si se consiguiera a nivel de sociedad supondría un colectivo pacífico, solidario sería el paraíso, el Reino de Dios. Esto es verdaderamente posible aquí puesto que todo es la dimensión absoluta, solo falta verlo. Acceder a dimensión absoluta es serlo puesto que no es posible otro modo ya que es no conceptualizable, es sin forma<sup>240</sup>. Si la dimensión absoluta está presente desde siempre por eso se habla de un re-conocimiento<sup>241</sup>. Pero si a la dimensión absoluta se le adjunta algún rasgo de la dimensión relativa, en el grado en que se dé entidad a ese rasgo así se reduce el acceso a la dimensión absoluta<sup>242</sup>.

Frente a la dimensión relativa que no puede ser el apoyo donde hacer pie por su falta de entidad, y cuyo goce que pueda proporcionar no va a ser plenamente satisfactoria, la dimensión absoluta se presenta como lo verdaderamente real y satisfactorio (C\_EA2:97-98)<sup>243</sup>.

Como la dimensión absoluta no está afectada por el tiempo porque el tiempo está en función de las individualidades, tampoco el sujeto como dimensión absoluta lo

*¡Gloria a Dios por encima de lo que Le asocian!\* Él es Dios, el Creador, el Innovador, el Formador. Posee los nombres más hermosos. Lo que hay en los cielos y en la tierra canta su loor. Él es Poderoso, Sabio. ( Corán LIX, 22-24). ). La insistencia del Corán en no asociar nada a Dios estaría apuntando a que nada en la dimensión relativa está al mismo nivel que la dimensión absoluta, aunque ella está en todo.*

*Donde quiera que os dirijáis, allí está la faz de Dios. ( Corán II, 109).*

*Su Señor les albricia misericordia y satisfacción procedentes de Él: tendrán jardines en que habrán bienes permanentes, permanecerán siempre, eternamente en ellos. Dios tiene una gran recompensa. (Corán IX, 21-22)*

<sup>239</sup> *Sabed que la vida mundanal es juego, distracción, gala y jactancia mutua entre vosotros, competencia en riqueza e hijos; es como la llovizna: la vegetación que produce maravilla de incrédulos; luego se agosta, la ves amarillear; luego queda seca...la vida mundanal no es más que goce falaz. (Corán LVII, 19-20).*

<sup>240</sup> *El Tathagata o Realizado es el cuerpo sin forma de la realidad. No se le puede ver con el ojo físico, sólo se le puede ver con el ojo de la sabiduría. (Hui Neng,1999:210).*

<sup>241</sup> *Acordaos de cuando vuestro Señor sacó de los riñones de los Hijos de Adán una descendencia y les hizo atestiguar por sí mismos al preguntarles: ¿no soy vuestro Señor? Respondieron: ¡Sí! Damos testimonio. Hicimos esto a fin de que no dijeseis el día de la Resurrección: Nosotros ignorábamos esto. ( Corán VII, 171).*

<sup>242</sup> *Dios no perdona que se le asocie; perdona, prescindiendo de esto, a quien quiere. ( Corán IV, 51).*

<sup>243</sup> *Dios me basta! No hay dioses sino Él. ¡En Él me apoyo! Él es el Señor del Trono Inmenso. ( Corán IX, 130). ¡No estés entre los asociadores! ¡No invoques, al lado de Dios, a otro dios! ¡No hay dios si no Él! Toda cosa, menos su faz, es perecedera. ¡A Él pertenece la sabiduría! ¡A Él seréis devueltos! ( Corán XXIII, 87-88).*

*Yo (Mahoma) no soy más que un advertidor y un albriciador para las gentes que creen. ( Corán VII, 188). La idea de «creer» diríamos que está ligada principalmente a la idea de reconocer y no tanto al sometimiento a fórmulas.*



está<sup>244</sup>. En la dimensión absoluta no hay S ni O, no hay nacer ni morir<sup>245</sup>, por el contrario quien toma como una realidad autónoma a su ego, se somete a la muerte.

Lo más íntimo de toda existencia, lo que está más allá de toda conceptualización, la dimensión absoluta, es tan vasto como todo lo que existe, también en el caso de los humanos su propia naturaleza es la de todo, por ello se puede afirmar que con la muerte nadie muere, porque esa naturaleza que es el individuo, no está afectada ni por la vida, ni por la enfermedad ni por la muerte. Quien realiza este conocimiento sus deseos son los de la dimensión absoluta, por ello son realidad. El Chandogya Upanishad llega a afirmar que aquellos que mueren sin haber conocido su propia naturaleza, la dimensión absoluta, estando presos de sus propias creaciones y se viven como desapareciendo con la muerte, mientras que los que han realizado su naturaleza como dimensión absoluta estos quedan liberados de sus creaciones y no los arrastra la muerte<sup>246</sup>.

---

<sup>244</sup> *Las tres dimensiones del tiempo no le tocan por ningún lado, Él es completamente puro, libre de condiciones, libre de obstáculos.*

*Esa es su práctica de la sabiduría, la más alta perfección.* (Prajñāpāramitā-Ratnagunasamcayagāthā Cap. I, 23).

<sup>245</sup> *En las tradiciones agrarias y ganaderas se expresa esta idea con la resurrección que inevitablemente pasa por la muerte de la individualidad. Él es quien os da la vida, luego os hace morir y luego os volverá la vida.* (Corán XXII, 65).

*Liberación significa cruzar el mar del nacimiento y la muerte. [...] La mente del Buda es imparcial, desea entrar en el nirvana completo, puro y sin rastro y cruzar el mar del nacimiento y la muerte con todos los seres vivientes, que comparten el mismo entendimiento de todos los budas.* (Hui Neng, 1999:149-150).

*Los sabios no tienen aversión por el nacimiento o la muerte, ni desean percibir el Sí. Liberados de la alegría y el pesar, trascienden vida y muerte.*

*La gran-alma, totalmente dependiente del Sí, olvida fácilmente el ciclo de nacimientos y muertes, y no se preocupa de que su cuerpo haya nacido o muerto.*

*Reposando en mi propia refulgencia, ni la vida ni la muerte existen para mí; para mí no hay relatividad, ni fenómenos materiales, ni letárgica, ni Samadhi.* (Ashtavakra Gita XVIII. 83, 86; XIX 7).

<sup>246</sup> *Aquella pequeña flor de loto, (el corazón) aquella morada que hay en la ciudad de Brahman (el cuerpo), en ella hay un pequeño espacio interior. Es necesario buscar, es necesario desear conocer aquello que existe dentro de ese pequeño espacio interior.*

*Si le dijeran: Aquella pequeña flor de loto, aquella morada que hay en la ciudad de Brahman en ella hay un pequeño espacio interior. ¿Qué existe dentro de ese pequeño espacio interior, que es necesario buscar, que es necesario desear, conocer?*

*Él debe contestar: El espacio que existe en el interior del corazón es tan vasto como el espacio. En él están contenidos el cielo y la tierra, el fuego y el viento, el sol y la luna, el relámpago y las estrellas, lo que en este mundo a uno le pertenece y lo que no le pertenece, todo esto está contenido en él.*

*Si le dijera: Si todo, todos los seres y todos los deseos están contenidos en esta ciudad de Brahman, entonces ¿qué queda de todo ello cuando la vejez la alcanza o cuando ella se disuelve?*

*Él debe contestar: Aquello no envejece con la vejez de uno; no perece con la muerte de uno. Es la verdadera ciudad de Brahman, en ella están contenidos los deseos. Es el Átman que ha apartado de sí todo mal, libre de la vejez, libre de la muerte, libre del dolor, libre del hambre, libre de la sed, cuyos deseos son realidad, cuyo pensamiento es realidad.*

*Así como las gentes actúan en este mundo de acuerdo a la autoridad, viven dependiendo del objeto, país o trozo de tierra que desean...*

*Así como aquí se agota el mundo conquistado mediante los ritos, así allá se agota el mundo conquistado mediante las obras meritorias.*

Comprender profundamente con la mente y el sentir hondo, que el propio yo es una mera función del cerebro sin existencia real y autónoma<sup>247</sup> conduce a su silenciamiento y, con ello, a silenciar la multiplicidad de las cosas, lo cual permite un acceso nuevo a la realidad, o lo que es lo mismo a un nuevo conocimiento<sup>248</sup>.

Quien asume esa vacuidad en sí mismo comprende profundamente que todas las realidades son también vacías, no tienen entidad en la dimensión relativa, no se puede decir ni de él ni de las cosas que son reales ni irreales, son sin-forma, son dimensión absoluta<sup>249</sup>. Podemos afirmar que esa es la sabiduría más profunda y sutil.

La dimensión absoluta la naturaleza propia de las personas, por tanto es no-dual, así pues será pacífica, unificada y abierta pues es también la naturaleza propia de todo lo que existe<sup>250</sup>. Quien realiza este conocimiento no tiene pensamientos discriminatorios<sup>251</sup>.

---

*Aquellos que se van, sin haber encontrado el Âtman y los deseos que son realidad, aquéllos no pueden moverse a su antojo en ningún mundo. Pero aquellos que se van, habiendo encontrado el Âtman y los deseos que son realidad, aquéllos pueden moverse a su antojo en todos los mundos. (Chândogya Upanishad 8, 1, 1 -6).*

<sup>247</sup> *Virtud y vicio, placer y dolor, son estados de la mente, y tú Sí es independiente de ellos. Tú no eres ni el que actúa ni el que goza; tú eres siempre libre.*

*Tú eres el único sujeto de todo, y, de hecho, siempre libre. La causa de tu servidumbre imaginaria es que atribuyes la subjetividad a los objetos más bien que al Sí.*

*El Sí es el testigo omnipresente, perfecto, libre, único, consciente, no-activo, no se apega a ningún objeto, sin deseo, eternamente sereno. Aparece como si fuese el mundo por efecto de una ilusión.*

*En el interior y en el exterior de la forma reflejada en el espejo, existe el espejo. De manera semejante, el Supremo Señor existe en el interior y en el exterior del cuerpo. (Ashtavakra Gita, I, 6-7, 12,19).*

<sup>248</sup> *Si cesas de identificarte con tu cuerpo, y permaneces en reposo en la Inteligencia, gozarás de una felicidad inmediata, la paz eterna y la liberación de tu servidumbre imaginaria.4. Si cesas de identificarte con tu cuerpo, y permaneces en reposo en la Inteligencia, gozarás de una felicidad inmediata, la paz eterna y la liberación de tu servidumbre imaginaria. (Ashtavakra Gita, I, 4).*

<sup>249</sup> *Él conoce sabiamente que todo aquello que vive es no producido como él mismo; Él sabe que todo eso no es más existente que él o cualquier ser. Lo producido y lo no producido no se distinguen, Ésa es la práctica de la sabiduría, la más alta perfección. (Prajñâpâramitâ-Ratnâganasamcayagâthâ. I, 26).*

<sup>250</sup> *Yo soy el océano ilimitado en el que, cuando el viento del espíritu se levanta, nacen los mundos como las olas del mar.*

*Cuando el viento del espíritu muere en el océano de mi Ser, entonces el barco del Universo zozobra con su pasajero, el jiva.*

*¡Cuán extraño es que en mí, océano ilimitado, se levanten como olas las individualidades! Se cruzan y juegan por un tiempo, luego desaparecen según sus naturalezas respectivas. (Ashtavakra Gita, I, 23-25).*

<sup>251</sup> *Nuestra propia naturaleza es originalmente abierta, pacífica y unificada, y no discrimina nada: por eso el Realizado alaba mucho la no concepción de pensamientos discriminatorios. (Hui Neng,1999:155).*

*Yo soy el mar sin fin, que las olas del mundo se eleven y caigan en él. Ello no me aumenta ni me disminuye.*

*En mí, el infinito océano, surge el universo imaginado. Tranquilo y sin atributos, mi Sí permanece para siempre.*

*En verdad, soy Conciencia Absoluta, y el mundo un espectáculo mágico. El pensamiento de la aceptación o rechazo no existe en mí. (Ashtavakra Gita,VII, 2,3,5).*

Quien sabe su verdadera naturaleza, la dimensión absoluta, sabe que él es Eso, que siéndolo es el universo entero<sup>252</sup> (C\_EA2:203-205).

Situado ahí, el que ha realizado este conocer y sentir sabe que no se pueden señalar diferencias en la dimensión absoluta porque en ella no hay fronteras. Sabe que como él, las realidades en su naturaleza original, son sin características, son sin limitaciones<sup>253</sup>. No hay dónde apoyarse ni en la dimensión absoluta ni en la dimensión relativa, porque ninguna de las dos son algo: la dimensión relativa es una modelación y la dimensión absoluta lo sin-forma inconceptualizable. Ese estar sin apoyo es la libertad completa (C\_EA2:124).

El vacío completo de todo lo que se presenta como real es la razón por la que la naturaleza original de todos los seres siendo dimensión absoluta, es ilimitada. Como el espacio no tiene límites, así también la naturaleza original de todo carece de límites y la sabiduría, también como el espacio, carece de límites<sup>254</sup>.

Quien realiza que es dimensión absoluta, está libre de deseos y por tanto de condicionamientos y obstáculos a este conocimiento, porque se sitúa más allá de las formas no es definible con palabras, por todo ello resulta incomprensible para los demás por lo que solo aquellos que tienen noticia de la dimensión absoluta en cierto grado puede reconocer su conocimiento. Quien sabe que su ser original es lo absoluto alcanza la paz porque ve su ser en la dimensión absoluta y no ve otra cosa en toda la realidad.

---

<sup>252</sup> Si el hombre conociese al Âtman, y supiese: 'yo soy el Âtman',  
¿entonces, deseando qué y por amor a qué sufriría con el cuerpo?  
Aquel que encontró a su Âtman,  
aquel para quién se despertó su Âtman, que estaba hundido en el inextricable conglomerado de su cuerpo,  
aquél es el hacedor de todo, es el creador de todo;  
el mundo es suyo; él es el mundo. (Brihadâranyaka Upanishad 4.4.12-13).

¡Qué maravilla soy! Pese al cuerpo y sus propiedades, soy Uno. No voy a ninguna parte, no vengo de ninguna parte, permanezco en mi Sí, llenando todo el Universo.  
Soy maravilloso, jadoración a mi Sí! No poseo nada y, sin embargo, todo cuanto se concibe o describe es mío. (Ashtavakra Gita II.12,14).

<sup>253</sup> Profundas son la forma, sensación y voluntad,  
La conciencia y la percepción; sin signo en su original naturaleza esencial, y calmadas.  
Como aquel que intenta alcanzar el fondo del océano con un palo,  
Así, cuando los skhandas han sido considerados con sabiduría, uno no llega al fondo de ellos.  
(Prajñâpâramitâ-Ratnagunasamcayagâthâ XVIII, 342).

Un pájaro volando no tiene ningún equilibrio en el espacio intermedio.  
No permanece en él, ni se cae al suelo.  
Así también el Bodhisattva que cursa (que se ejercita) en las puertas de la libertad  
Ni experimenta el Reposo Bienaventurado, ni cursa en el signo. (Prajñâpâramitâ-Ratnagunasamcayagâthâ. XX, 374).

<sup>254</sup> De todos los soportes objetivos, la esencial naturaleza original es ilimitada,  
Igualmente, de los seres, la esencial naturaleza original es ilimitada.  
Así como la esencial naturaleza original del espacio no tiene límites,  
Así también la sabiduría de los Conocedoresdelmundo es ilimitada. (Prajñâpâramitâ-Ratnagunasamcayagâthâ. II. 45).

Nada le vence y nada le daña, nada le ensucia porque frente a Eso no hay nada que tenga entidad. Quien realiza ese su ser, ese es sabio (C\_EA2:201)<sup>255</sup>.

#### 4.4.4 La dimensión absoluta es axiológica

Aunque posiblemente por lo escrito hasta aquí haya quedado claro que la dimensión absoluta es axiológica, es decir es cualitativa, vamos a intentar explicitarlo un poco más.

Axiológica significa que es del ámbito de lo valorativo, es decir del sentir. Sabemos que todo en la dimensión relativa, también lo axiológico, está mediado por la lengua, y que la dimensión absoluta no puede estarlo. Hemos dicho que la dimensión absoluta no hace referencia ni está ligada a ninguna cosa, por tanto a ninguna significación: es lo que aparece en la distancia objetiva, aquella que se genera entre el significado de las cosas para mí y la cosa misma. Siendo esto así, la dimensión absoluta no va a estar mediada por la lengua, y por tanto no puede adquirir configuración lingüística, de ahí que su captación no queda filtrada por las estructuras de la lengua, ni por la necesidad: es noticia sin forma. Pero como somos simbióticos debemos comunicar esta noticia por lo que la vamos hacer pasar por la lengua pero sin que por ello pueda quedar atrapada por sus estructuras, precisaremos dar circunloquios para poder comunicar aquello que no tiene forma. Por su parte el receptor a través de la comunicación con formas puede reconocer en la comunicación aquello que no tiene forma.

Nuestra capacidad cognitiva funciona siempre mediatizada por la lengua: su tarea es mapear la realidad a ‘partir de’ y ‘ligada a’ la lengua. Condicionada por la lengua genera y funciona en una realidad dual de S-O. Esa configuración lingüística implica por un lado un interpretar la realidad, y por otro como animales necesitados que

---

<sup>255</sup> Es el Âtman del cual sólo se puede decir: ‘no es así, no es así’; inasible, pues no es asido; indestructible, pues no es destruido; no está adherido a algo, pues no se adhiere; libre de todo lazo; no tiembla; no sufre daño: Y a aquel, ya no lo alcanzan estos pensamientos: ‘Hice mal’, ‘hice bien’. Ha superado esos pensamientos. Lo que ha hecho y lo que no ha hecho no lo atormentan.

El que sabe esto, lleno de paz y de autodominio, satisfecho y paciente, concentrado, ve a su Âtman en su Âtman y todo lo ve como el Âtman. El mal no lo vence, él vence al mal. El mal no lo quema, él quema todo mal. Libre de mal, libre de impurezas, libre de dudas, se convierte en un brahmán. Ese es el mundo de Brahman, oh rey, y yo te he hecho llegar a él, así dijo Yâjñavalkya. (Brihadâranyaka Upanishad 4.4.22-23).

somos debe producir a la vez una valoración para poder actuar en ella. Para el animal humano la noticia de todo es siempre sensitiva-mental y por tanto axiológica (con excepción del metalenguaje abstracto), por tanto la noticia de la dimensión absoluta también lo va a ser. Es inconcebible que no lo sea porque no ha pasado por los filtros de la lengua ni de la metalengua. Y como la noticia de la dimensión absoluta es a la vez mental y sin forma, al no ser conceptual queda remarcado su aspecto axiológico.

La noticia de la dimensión absoluta no es conceptual (C\_EA2: 223), porque si lo fuera estaría en el ámbito de lo referido a uno mismo y hemos dicho que la dimensión absoluta es precisamente aquello que en la realidad se escapa de nuestra modelación, por tanto esa noticia resulta no acotable, no concepto. Si es noticia no conceptual, siendo como es noticia, deberá ser sensitiva, pero no sólo sensitiva sino también mental puesto que en toda noticia se requiere un reconocimiento y ello demanda de la intervención de la mente. Que es noticia mental lo indicaría la posibilidad de generar filosofía, religiones, arte a partir de la detección de que la realidad no queda encerrada en nuestras descripciones y conceptualizaciones. Hacemos notar que el funcionamiento mental no es solo el conceptual como lo muestran las intuiciones que son mentales pero no fruto de razonamiento. De todo esto se concluye que la dimensión absoluta es axiológica (C\_EA2:250).

Podemos añadir que toda formulación sobre la dimensión absoluta como la que afirma que *es sin forma* está indicando la intervención de la mente, por tanto su noticia no solo la capta el sentir sino también afecta a la mente.

Esta aclaración nos va a resultar útil en la situación actual, puesto que está indicando que hay que hacer intervenir la mente en el reconocimiento de la noticia de la dimensión absoluta lo cual nos abre un camino de indagación alternativo al que plantean las religiones fundamentado en la creencia<sup>256</sup>. Sin olvidar que un acceso hondo a la dimensión absoluta es fruto de la indagación pero a la vez aparece gratuitamente, es decir es don (C\_EA4:255,190) sin que ello suponga pensar en un Dios.

---

<sup>256</sup> Ya hemos planteado que las religiones se vuelven no operativas para las SC.

#### 4.4.5 Dimensión absoluta<sup>257</sup> y gratuidad

En la difracción que produce la lengua en nuestro acceso a la realidad, la dimensión relativa a nuestras necesidades es siempre concreta y con forma, mientras que la dimensión absoluta es en sí misma informe, porque lo que da forma a lo real, lo que lo objetiva es precisamente su relación, directa o indirecta, con nuestras necesidades de vivientes, y la dimensión absoluta no tiene ninguna relación con esas necesidades. Es por eso que la dimensión absoluta resulta para nosotros gratuita y sin forma (C\_EA2:17-18).

Mirando todo lo que existe desde esta perspectiva vemos que todo es sin finalidad, es decir enfocando la dimensión absoluta de la realidad esta aparece como porque sí (C\_RsCH:275). Entre la modelación y el sujeto que la hace hay relación directa o indirecta con la necesidad pero la realidad en su dimensión absoluta es porque sí, no tiene relación con las finalidades humanas. Todo simplemente es, porque sí. Aplicar a lo que existe un sentido, una finalidad es convertirlo en relativo a los humanos cuando, como hemos dicho, la dimensión absoluta no está en función de nuestra necesidad. Lo que es, sólo pretende ser, es puro ser sin pretensión, puesto que no puede tenerla porque no hay dos (C\_SdM:51)<sup>258</sup>.

Lo mismo se puede decir de las personas: son sin finalidad ni sentido; de ellas en sentido absoluto solo podemos afirmar que son, que existen. Los individuos se viven con sentido y finalidades cuando se interpretan desde su condición de necesitados, lo cual es sólo una apreciación, una categorización que precisan hacer de sí mismos para vivir, pero más allá de este condicionamiento, en realidad, todo existir y también el humano es sin finalidad ni razón. Aquello que existe sin razón ninguna para existir –en esta situación está toda la realidad–, al no existir en relación a ninguna finalidad podemos afirmar que es absoluto.

---

<sup>257</sup> Recordemos que la dimensión absoluta hace referencia a la dimensión de la realidad que está ‘suelta de’ la interpretación que hacemos desde la necesidad. No estamos haciendo referencia a ninguna entidad trascendente, separada e independiente de la misma realidad. Como hemos planteado la dimensión absoluta aparecería como fruto del habla.

<sup>258</sup> *La vida carece de toda finalidad. Cuando cada instante se vive de un modo pleno, no es preciso buscar sentido alguno a la vida. El presente puede ser completamente satisfactorio sin que su significado dependa de lo que pueda ocurrir en el futuro.* (D. Loy: 146)

Es en este sentido que usamos el término absoluto. Esa misma forma de ser gratuita de todo lo que existe, nos indica que es absoluta, es lo que hemos llamado la dimensión absoluta de la realidad. Adentrarse en esa dimensión gratuita y absoluta de la realidad, es adentrarse en lo no relativo a la necesidad por tanto en lo sin forma. Lo sin forma, sin finalidad, gratuito por carecer de relación con nuestra estructura de necesidades no puede dar orientación a la vida. Si bien en el pasado las religiones pudieron conferir forma a la dimensión absoluta fue debido a su carácter de proyecto axiológico colectivo, es decir de programación axiológica cultural adecuada a un modo concreto de sobrevivir preindustrial, y no por su papel de iniciadoras a la dimensión absoluta ni por ser su expresión, puesto que lo que no tiene forma no puede dar orientación (C\_PdS:158-159).

#### **4.4.6 Dimensión absoluta y epistemología no mítica**

Durante casi toda la historia humana el conocimiento se ha mantenido dentro la epistemología mítica entendida como la que sostiene que lo que dicen nuestros mitos, símbolos, teorías y lo que, en general, formula nuestra lengua, es como la realidad es. Esta actitud sería continuación de la que corresponde a todos los vivientes, que necesitan para sobrevivir dar como real lo que su programa genético modela en el medio (C\_EA2:92).

Las sociedades industriales avanzadas de cambio e innovación continua alteran la epistemología mítica (EM) propia de las sociedades preindustriales y de la primera industrialización, situándose en la epistemología no mítica pues comprenden que las realidades no son como dicen nuestras construcciones, sean míticas o conceptuales, porque las expresiones lingüísticas no describen la realidad de las cosas sino que la modelan. Esto aplicado a la interpretación de la dimensión absoluta conduce a tener que sostener que toda expresión de ella no la describe, sino que la modela, la simboliza. Desde la epistemología no mítica debemos concluir que las narraciones que hablan de la dimensión absoluta invitan a una indagación que supone un tránsito hacia la sutilidad, un conocimiento no-conocimiento.

Si la dimensión absoluta es una entidad y nosotros otra puede hablarse de transcendencia y de manifestación de la dimensión absoluta en la dimensión relativa. Pero si comprendemos que esa dualidad es una construcción de nuestra estructura dualizadora como vivientes, no hay transcendencia más que de nuestras categorías (C\_RsCH:177-178).

Caractericemos algo más la epistemología mítica aplicada a las narraciones religiosas y a las teorías científicas. Al mantener que la verdad de la realidad queda expresada mediante el discurso lo que se concluye en el caso de las religiones es que debe mantenerse como tal verdad; en el caso de la ciencia una teoría se mantendrá como cierta mientras no aparezca otra que solucione los problemas no resueltos de la actual, en ese caso la nueva se va a tomar como más cercana a lo que la realidad es.

Toda sociedad que opera con epistemología mítica se mantiene estática puesto que su interpretación de la realidad lo es y consecuentemente su valoración también. Las sociedades estáticas precisan de este tipo de epistemología.

Los mitos que estructuraron a las sociedades preindustriales que como hemos ya explicitado se construyeron a partir de las metáforas centrales destiladas de la operación central laboral que les aseguraba su sobrevivencia, se mantienen en la epistemología mítica y como mediante los mitos se interpreta la dimensión absoluta, esta también se interpretará bajo la epistemología mítica. La religión se sitúa dentro de la epistemología mítica y también la experiencia de la dimensión absoluta de los místicos, aunque ellos podrán desligarse de su condicionamiento hasta cierto nivel. Hubiera resultado un riesgo para el conjunto del colectivo, si la experiencia de la dimensión absoluta se hubiera podido presentar desligada de la forma cultural preindustrial.

La epistemología mítica bloquea los cambios o alternativas, conduce a tener que creer lo que dicen los mitos y narraciones para lo cual el tomarlos como revelados reforzaba el inmovilismo, ya que al exigir sumisión y creencia mantenía la estructura de la sociedad jerárquica, autoritaria preindustrial. Las creencias que acompañaban al mito ayudaban a fijar las interpretaciones en sociedades preindustriales.

En las sociedades de conocimiento sabemos que todo apuntamiento lingüístico a la realidad incluida la dimensión absoluta es una creación nuestra, por lo que la epistemología mítica dejará de ser viable en sociedades de conocimiento, por tanto los mitos pierden vigencia, y sin ellos la religión se torna inviable. Y a pesar de que dejen de ser posibles la religiones, por su sostén en la epistemología mítica, la noticia de la



dimensión absoluta se va a mantener porque pertenece a la cualidad específica humana, aunque ya no se va a interpretar desde el marco mítico y epistemológico de las religiones.

Desde la epistemología no mítica sabemos que los mitos y símbolos sólo modelaban aquello a lo que se refieren, según los patrones generales de interpretación, valoración y acción, dependientes de los modos preindustriales de vida. Desde una epistemología no mítica sabemos que todo el sistema de significación mítico, simbólico y ritual, sólo significa aludiendo a aquello a lo que se refiere, según los patrones de su tiempo, pero sin la menor intención, ni posibilidad de describirlo tal como es.

#### 4.4.7 Dimensión absoluta como verdad sin forma

Si la dimensión relativa es modelación y como tal cambiante, condicionada por la cultura y el individuo; si la dimensión absoluta es aquello que escapa a la modelación y por ello no afectada por ningún condicionamiento podremos afirmar que lo que es verdaderamente real y verdadero es lo que está vacío de toda forma<sup>259</sup>. En la misma

---

<sup>259</sup> Decir que no se tiene imagen de la verdad significa estar desapegado de las etiquetas y más allá de las apariencias, no estar atrapado por las palabras. Decir que tampoco se tiene imagen de la ausencia de verdad significa que no se puede decir que el Prajñâpâramitâ no tiene verdad.

[...]

¿Por qué? Porque si las mentes de estos seres se asieran a las circunstancias, estarían apegadas al yo, a la persona, al ser y a la personalidad que vive la vida. Si se asieran a una imagen de la verdad, estarían apegadas al yo, a la persona, al ser y a la personalidad que vive la vida. ¿Por qué? Porque si se asieran a una imagen de la ausencia de verdad, estarían apegadas al yo, a la persona, al ser y a la personalidad que vive la vida.

Por tanto, no debéis asiros a la verdad, y no debéis asiros a la ausencia de verdad. En este sentido, el Realizado siempre os dice a los mendicantes que sepáis que la verdad que enseño es como una balsa; hasta la verdad hay que abandonarla, tanto más la ausencia de la verdad. (Hui Neng, 1999:161-162).

Subhuti sabía que la verdad no es algo que se alcance. Subhuti consideraba que la verdad necesitaba de un guía que la señalase, pero que en realidad no era un objeto de logro. (Hui Neng, 1999:172).

Honrado por todo el Mundo, esta manifestación de la verdad no es una forma: por eso dice el Realizado que se llama la manifestación de la verdad. (Hui Neng, 1999:182).

Mientras haya en la mente alguna idea de logro, eso no es la manifestación de la verdad. (Hui Neng, 1999: 182).

El Absoluto no es una meta por alcanzar. El supremo Absoluto no puede nunca ser una meta a la que se llega porque está presente en todas las cosas, está dentro de cada cosa, ya que es el Ser de todo. Y no se puede alcanzar (como meta) lo que ya se es. (Brahma Sutrás, 1995:681)

El camino no tiene forma ni sonido. Es como cuando se bebe agua: sabes lo fría o caliente que está pero no puedes explicárselo a los demás.

[...] Tratar de encontrar un buda [la mente] es como tratar de coger el aire. El aire tiene nombre pero no tiene forma. No es algo que pueda cogerse y ponerse en el suelo. Y ciertamente no se puede aprehender. (Bodhidharma, 1995:47)

dirección encontramos la afirmación de Wittgenstein en una carta a Bertrand Russell fechada el 19 de agosto de 1919 expresa «El punto fundamental es la teoría de lo que puede ser expresado (dicho) mediante proposiciones-esto es, mediante el lenguaje- (y, lo que es lo mismo, lo que puede ser pensado) y lo que no puede ser expresado mediante proposiciones, sino sólo mostrado; creo que esto es el problema cardinal de la filosofía» (Drudis:66). En el *Tractatus logico-philosophicus* dice «El libro quiere, pues, trazar un límite al pensar o, más bien, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos: porque para trazar un límite al pensamiento tendríamos que poder pensar ambos lados de este límite (tendríamos, en suma, que poder pensar lo que no resulta pensable). Así pues el límite sólo podrá ser trazado en el lenguaje y lo que reside más allá del límite será simplemente absurdo. Cabría acaso resumir el sentido entero del libro en las palabras: lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente, y de lo que no se puede hablar hay que callar» (*Prólogo*).

La dimensión absoluta es una verdad que no es formulación sino presencia, no se trata de un conocimiento que se pueda objetivar, sino el conocimiento de una inmediatez.<sup>260</sup> Es la comprensión inmediata de lo que nos envuelve inmediatamente, es una comprensión directa. La dimensión absoluta es la verdad desde el silencio de las construcciones y objetivaciones del ego, y nos conmueve y nos provoca al interés total por todo pues en todo se presenta. Sin forma la dimensión absoluta nos resulta tenue, sutil, inasible pero a la vez nos genera certeza, y adentrarse en ella supone utilización, libertad respecto al condicionamiento de la dimensión relativa y respecto a formulaciones sobre la dimensión absoluta. Por todos estos rasgos podemos afirmar que

---

*Ver nada y comprender nada es conocer el Dharma , porque ver no es ver ni no ver y porque comprender no es comprender ni no comprender. Ver sin ver es verdadera visión. Comprender sin comprender es verdadera comprensión. (Bodhidharma,1995:73)*

*[...] los que viven en el pensamiento ilusorio no se dan cuenta de que su propia mente es el buda y no dejan de buscar fuera de ellos.[...]Tu mente es el buda. [...]Aunque de repente apareciese ante ti un buda, no necesitarías hacer reverencia alguna. Nuestra mente es vacío y no contiene esas formas. [...] ¿por qué venerar ilusiones nacidas de la mente? [...] tu mente es básicamente pura. [...]Tu mente es esencialmente vacío. Todas las apariencias son ilusorias. No te aferres a las apariencias. (Bodhidharma,1995:43-45)*

*El Absoluto no es una meta por alcanzar. El supremo Absoluto no puede nunca ser una meta a la que se llega porque está presente en todas las cosas, está dentro de cada cosa, ya que es el Ser de todo. Y no se puede alcanzar (como meta) lo que ya se es. (Brahma Sutras,1995:681)*

*Allí donde no se ve nada más, ni se escucha nada más, ni se comprende nada más, eso es el infinito. (ibidem :150)*

<sup>260</sup> Nos parece que estamos apuntando a lo que Einstein expresó al ser preguntado por si era verdad lo que se decía de él que era religioso a lo que contestó « Yes, you can call it that. Try and penetrate with our limited means the secrets of nature and you will find that, behind all the discernible concatenations, there remains something subtle, intangible and inexplicable. Veneration for this force beyond anything that we can comprehend is my religion. To that extent I am, in point of fact, religious» (citado en H. G. Kessler, *The Diary of a Cosmopolitan*, Londres: Weidenfeld & Nicolson, 1971 p. 322, en <http://press.princeton.edu/chapters/s6681.pdf> )

reconocer la dimensión absoluta en toda realidad es reconciliación con todo, aceptación de todo, hasta conducirlo todo a la unidad (C\_HEL:317-322).

#### 4.4.8 Dimensión absoluta y no-dualidad

Una de las afirmaciones más sorprendentes e importantes de las tradiciones religiosas respecto a la dimensión relativa es la de la unidad de todo lo que existe<sup>261</sup>. Pensamos que esta es una perspectiva que vuelve del revés la manera habitual puramente funcional de ver la realidad totalmente enclaustrada en la dimensión relativa. Por ello vemos necesario abordar la dimensión absoluta desde una perspectiva sin creencias como una vía de habilitación para la sociedad de conocimiento.

Nos parece adecuado dar pasos razonados para mostrar que la dimensión absoluta lo es todo en toda realidad y siéndolo la unifica, para lo cual vamos a seguir la cadena de evidencias de la dimensión absoluta planteada por Corbí<sup>262</sup>, intentando dar algún paso más en la dirección de mostrar que esa dimensión unifica toda la realidad.

El encadenamiento quedaría así:

1. El mundo que vemos es una modelación, una creación de cada individuo
2. El creador de mundos reside en cada uno y en el colectivo<sup>263</sup>.
3. Pero los individuos no dirigen la modelación de las realidades.
4. Simplemente la creación se produce en cada individuo
5. Cada individuo puede ser observador lúcido de la realidad como creación, pero no puede ver, ni conceptualizar, ni representar al ‘creador de mundos’ que opera desde sí mismo.
6. Pero ese ‘creador de mundos’ que no se puede conceptualizar, no es diferente de sí mismo. Y no pudiendo conceptualizarse es como ‘la nada’

---

<sup>261</sup> [...] todos están de acuerdo en un punto. ¿Cuál es? El estado más allá de la dualidad y la no-dualidad, más allá de sujeto y objeto, más allá de jiva y Dios; en suma, más allá de todas las diferencias. Está libre de ego. (Ramana, Conversaciones, Tomo III:nº570)

<sup>262</sup> Este encadenamiento es un pequeño desarrollo del expuesto por Corbí en *Reflexiones sobre la cualidad humana* como «cadena de evidencias de la dimensión absoluta que la razón no tiene más remedio que aceptar» (2012:195). Nosotros los hemos interpretado refiriéndolos a la no-dualidad y hemos añadido los pasos 8 y 9.

<sup>263</sup> Se afirma que ‘el creador reside en cada uno’ en lugar de ‘el creador es cada uno’ para indicar que aunque cada individuo realiza su creación, ésta se se lleva a cabo sin que el individuo decida crearla. En este sentido podemos decir que visto en profundidad la creación se impone en el individuo, y por tanto su creador propiamente no es él. El sujeto mismo es una creación que no está en sus manos.

para la propia capacidad de objetivar.

7. La modelación que genera el ‘constructor vacío’ que opera en el individuo es vacía porque no tiene entidad en sí misma. Observando las realidades éstas muestran que son un conglomerado de elementos, de fuerzas, de inputs que interpretamos como entidades pero que no lo son. Podemos decir que son vacías de entidad.
8. Lo que aparece en lo que damos por realidad cuando comprendemos que su entidad es una ilusión, es la captación de que ‘las realidades son no siendo’. Ello es una noticia de carácter cualitativo, presente en todo.
9. Esa vaciedad de entidad presente en todo, es el ser de todo. En ello hay no-dualidad.

Esa vaciedad de entidad propia que aparece como siendo individualidades dice Corbí que reclama ser concebida como unidad y no como pluralidad, porque pone de manifiesto que sólo hay una fuente, una única realidad que lo fundamenta y abarca todo y que es la realidad verdadera de todas nuestras modelaciones relativas a nuestras necesidades<sup>264</sup>.

Si hay una única realidad fundamental y básica de nuestras modelaciones y acotaciones, podemos decir que es el trasfondo sin fronteras y sin dualidad de todas nuestras modelaciones de objetos y sujetos, en el que nosotros mismos estamos

---

<sup>264</sup> Decía Huang Po: Si vosotros, estudiantes de la Vía, tratáis de trascender la visión, la audición, la sensación y la conciencia alejándoos de las percepciones, os apartaréis de la Mente [la DA] y no encontraréis puerta alguna por donde acceder a ella.

No busquéis la Mente Única separada de las percepciones ni las rechacéis en un intento de seguir el Dharma [la Vía, la enseñanza]. No os aferréis a ellas, no las abandonéis ni tampoco las dividáis. Porque, miremos donde miremos, tanto por encima, como por debajo y alrededor, todo existe de una manera espontánea y no hay lugar alguno que se halle al margen de la Mente [la DA].

La trascendencia del Absoluto[la DA] no significa que exista una realidad ajena al mundo de los fenómenos. No existen dos realidades diferentes, sino que el Absoluto es la realidad de las apariencias; su auténtica naturaleza. El Absoluto es lo único real y no se halla separado de los fenómenos. Decía Fa-yen Wen-i: La Realidad (el Absoluto) se halla ante nuestras mismas narices y, sin embargo, os aprestáis a tratar de comprenderla en el dominio de los nombres y las formas. (D. Loy: 70-74)

De Nicolás de Cusa en *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define*:

Él es todo en todo y cada uno en cada uno. (111)

Sea lo que sea que la inteligencia vea, no lo ve sin el no-otro. (231)

Porque ¿qué puede ver en el otro si no es al no-otro definiéndose a sí mismo? (233)

...ve que el no-otro es el principio del principio; ve también que es el medio del medio, el fin del fin, el nombre del nombre, el ser del ser, el no ser del no ser, y así de todas las cosas y de cada una que pueda ser dicha y pueda pensarse. (227)

sumidos<sup>265</sup>.

Continúa Corbí afirmando que comprender esa unidad de todo implica amor, ya que donde se da unidad aparece la exigencia de no hacerse daño unos a otros sino amarse y servirse; surge la exigencia de justicia, equidad que no es otra cosa que amor a toda criatura. Esta unidad solo se puede vivir dentro del proyecto colectivo imprescindible para la sobrevivencia, pero esa visión de unidad tendrá la capacidad de mejorarlo, humanizarlo al aportarle el aspecto de dimensión absoluta (C\_EA2:93)<sup>266</sup>.

Situarse en la no-dualidad de la realidad es conocer que lo modelado por nosotros mismos es a su vez lo realmente existente, porque la modelación no añade nada a lo modelado, por consiguiente, lo modelado y la modelación no son dos<sup>267</sup>. Y es saber también que lo que pretende apuntar a la dimensión absoluta, es falso en el sentido

---

<sup>265</sup> Nada existe en ningún momento en ningún lugar. Sólo existe Brahman como una masa de conciencia sin división ni fractura alguna, que no sufre ningún cambio[...] Por consiguiente no hay creación ni creador, sino una sola conciencia indivisible no dual. [...] Solo hay conciencia, no creación; las montañas soñadas no son montañas, sino el propio soñador que las está soñando. La conciencia infinita soy yo, son los tres mundos, es el Purusha y eres tú mismo. [...] Por tanto nadie nace ni muere jamás. (Yoga Vasishtha:560)

Brahman es el ser de todas las cosas, con independencia de cualquier teoría que tengamos sobre la vida y la muerte. (Yoga Vasishtha:561)

Eres el ser de todo y lo eres todo, pero sin embargo eres puro vacío. Sintiendo que eres algo y no eres nada al mismo tiempo, comprenderás que el estado sin forma también tiene una forma. (Yoga Vasishtha:554)

[Cuestiona] Maitreyi: Señor, en este punto en particular me has desconcertado totalmente al decir: 'Al morir no queda conciencia'.

Yājñavalkya: Verdaderamente yo no estoy diciendo nada desconcertante. En realidad es solamente lo suficiente para que se pueda conocer. Porque cuando hay dualidad, al parecer, uno huele al otro, uno ve al otro, uno oye al otro, uno habla al otro, uno piensa al otro, uno conoce al otro. Mas cuando para uno todo en realidad ha llegado a ser el Átman, entonces ¿cómo y a quién puede uno oler?, ¿cómo y a quién puede uno ver?, ¿cómo y a quién puede uno oír?, ¿cómo y a quién puede uno hablar?, ¿cómo y a quién puede uno pensar?, ¿cómo puede uno conocer a aquel en virtud del cual uno conoce todo esto?, ¿cómo puede uno conocer al conocedor? (Bṛihadāraṇyaka Upanishad III-4, 12 y 13).

<sup>266</sup> La dualidad no es sino ilusión, ya que la no-dualidad es la suprema realidad.

Las ideas de multiplicidad que alguien imagina, se pueden hacer desaparecer.

Esta explicación tiene como objetivo el facilitar esta enseñanza. Cuando se descubre la última verdad, la dualidad no existe (Gaudapāda: Kārikā. I, 17, 18; II, 5).

<sup>267</sup> Escucha, oh Rama, esta sabiduría, que es la convicción de quien conoce la Verdad. El conjunto del vasto mundo que percibes es el immaculado Brahman que goza de su propia gloria. Así como son agua las olas que surgen del océano, también todos los objetos que ves son Brahman. El amigo es Brahman y el enemigo también lo es. Se halla eternamente establecido en su propia existencia. Oh Rama, quienes tienen esta convicción están libres de amor y aversión y tienen felicidad. Sabe, oh Rama, que la presencia es Brahman y que la ausencia también lo es. Nada está fuera de Brahman y quienes lo saben ya no tiene apego ni antipatía.

Brahman conoce a Brahman y está establecido en su propio Sí. Oh Rama, Brahman es 'Yo soy'; es el Sí interior. La muerte es Brahman; el cuerpo es Brahman. Brahman muere y Brahman mata. Del mismo modo que se ve a la serpiente en la cuerda, se ven también en Brahman alegría y dolor. Lo que las olas son al agua, el mundo es a Brahman. Los verdaderos videntes lo perciben; pero los demás, que no han conocido todavía la Verdad, ven de modo diferente. Quien conoce, ve a Dios en todas partes; el ignorante ve el mundo en toda su diversidad y sufre como sufre un niño que imagina que su sombra es un fantasma. (Valmiki, 1982: 86-87)

de ser completamente inadecuado, porque siempre va a ser una representación, una objetivación, una modelación de lo que está fuera de toda posible representación y modelación nuestra, imposible de objetivar (C\_EA2:157)<sup>268</sup>.

Se puede afirmar que la dimensión absoluta siendo la realidad de todo lo existente es su gobernante interno atemporal, dice la tradición hindú, que todo lo rige aunque las realidades no le conocen. En este sentido podemos decir que en los individuos es la dimensión absoluta la que conoce, siente o percibe y que no es posible conocerla, sentirla percibirla porque no es objetivable, ni hay nadie frente a ella<sup>269</sup>.

---

<sup>268</sup> Cuando la mente está confusa, eso es 'esta orilla'. Cuando la mente está iluminada, eso es 'la otra orilla'. Cuando la mente está distorsionada, eso es 'esta orilla'. Cuando la mente está sana, eso es la 'otra orilla'. (Hui Neng,1999:14).

Cuando han desaparecido la agitación y la quietud, uno llega a la 'otra orilla'. Si hay algún sentido de logro, uno no llega a la 'otra orilla'. Cuando no hay en la mente nada que lograr, eso es la 'otra orilla'. (Hui Neng,1999:178).

Si eres capaz de practicar de verdad y correctamente el Prajñâpâramitâ sin forma y sin fijación, en cada momento de pensamiento, entiendes que los trabajos mundanos de los pensamientos falsos no son otra cosa que la naturaleza pura de la realidad.

Cuando comprendes que la realidad es falsedad y comprendes que la falsedad es realidad, tanto la realidad como la falsedad desaparecen y no existe otra cosa. (Hui Neng,1999:179).

<sup>269</sup> ¿Qué es aquello que al conocerlo se conoce todo lo demás? (Mundaka Upanishad I, 1, 3.)

Uddalaka preguntó: ¿Conoces tú aquel rector interno que desde el interior rige este mundo, el otro mundo y todos los seres?

Yâjñavalkya dijo: Aquél que, estando en la tierra, es distinto de la tierra, a quien la tierra no conoce, cuyo cuerpo es la tierra y que rige desde dentro a la tierra, aquél es tu Âtman, el Gobernante interno, el inmortal.

[...]

Aquél que, estando en todos los seres, es distinto de todos los seres, a quien los seres no conoce, cuyo cuerpo son todos los seres y que rige desde adentro a todos los seres, aquél es tu Âtman, el Gobernante interno, el inmortal.

[...]

Aquél que estando en la mente, es distinto de la mente, a quien la mente no conoce, cuyo cuerpo es la mente y que rige desde adentro la mente, aquél es tu Âtman, el Gobernante interno, el inmortal.

[...]

Aquél que estando en el conocimiento, es distinto del conocimiento, a quien el conocimiento no conoce cuyo cuerpo es el conocimiento y que rige desde adentro al conocimiento, aquél es tu Âtman, el Gobernante interno, el inmortal.

[...]

Aquel que morando en todos los seres se encuentra en el interior de todos los seres, aquel a quien ningún ser conoce, cuyo cuerpo son todos los seres, que rige todos los seres desde su interior ese es tu Âtman, el Gobernante interno, el inmortal.

Aquel que morando en la respiración se encuentra en el interior del olfato, aquel a quien la respiración no conoce, cuyo cuerpo es la respiración, que rige la respiración desde su interior ese es tu Âtman, el Gobernante interno, el inmortal.

Aquel que morando en el habla se encuentra en el interior del habla, aquel a quien el habla no conoce, cuyo cuerpo es el habla, que rige el habla desde su interior ese es tu Âtman, el Gobernante interno, el inmortal.

Aquel que morando en el oído se encuentra en el interior del oído, aquel a quien el oído no conoce, cuyo cuerpo es el oído, que rige el oído desde su interior ese es tu Âtman, el Gobernante interno, el inmortal.



Expresiones como «el vacío es forma y la forma es vacío», o «esto es aquello y aquello es esto» de budistas<sup>270</sup>, están añadiendo que adentrarse en *aquello*, el vacío (dimensión absoluta) es adentrarse en *esto*, la forma (dimensión relativa)<sup>271</sup>. Polarizarse

---

*Aquel que morando en la mente se encuentra en el interior de la mente, aquel a quien la mente no conoce, cuyo cuerpo es la mente, que rige la mente desde su interior ese es tu Âtman, el Gobernante interno, el inmortal.*

*Aquel que morando en la piel se encuentra en el interior de la piel, aquel a quien la piel no conoce, cuyo cuerpo es la piel, que rige la piel desde su interior ese es tu Âtman, el Gobernante interno, el inmortal.*

*Aquel que morando en el conocimiento se encuentra en el interior del conocimiento, aquel a quien el conocimiento no conoce, cuyo cuerpo es el conocimiento, que rige el conocimiento desde su interior ese es tu Âtman, el Gobernante interno, el inmortal.*

*Aquel que morando en el semen se encuentra en el interior del semen, aquel a quien el semen no conoce, cuyo cuerpo es el semen, que rige el semen desde su interior ese es tu Âtman, el Gobernante interno, el inmortal.*

*Ese es tu Âtman, el Gobernante interno, el inmortal, el vidente invisible, el oyente inaudible, el pensante impensable, el conocedor desconocido. No hay ningún otro oyente, sino él. No hay ningún otro ser pensante sino él. No hay ningún otro cognoscente sino él. Él es tu Âtman, el Gobernante interno, el inmortal. Todo fuera de él es pura miseria. (Brihadaranyaka Upanishad III, 7, 3,15,20,22.)*

*Por el conocimiento verdadero se oye lo inaudible, se toca lo intocable y se conoce lo desconocido. (Chandogya Upanishad. VI, 1,1.)*

<sup>270</sup> Un monje preguntó a Wei-kuan de Hsing-shan: '¿Qué es el Tao (el Absoluto)?'

Wei-Kuan: '¡Qué bella montaña!'

El monje: 'Le pregunto sobre el Tao, ¿por qué me habla de la montaña?'

Wei-kuan: 'Mientras no conozca la montaña, no tiene ninguna posibilidad de alcanzar el Tao'. (Suzuki, 1992:130)

*La murmurante corriente de la montaña es la ancha y larga lengua de Buda; la montaña misma, en sus siempre cambiantes matices, ¿no es su Cuerpo Puro? durante la noche fueron recitados ochenta y cuatro mil gathas, ¿pero cómo puedo algún día mostrarlos ante los demás? (Suzuki, 1976:204)*

*Cualquiera que vea su propia naturaleza es un buda; quien no la vea es un mortal.*

*No creas que puedes encontrar tu naturaleza búdica separada de tu naturaleza mortal. Nuestra naturaleza mortal es nuestra naturaleza búdica. Esto es aquello.*

*No hay buda más allá de esta naturaleza, porque el buda es nuestra propia naturaleza. Esto es aquello y aquello es esto. (Bodhidharma, 1994:33)*

<sup>271</sup> Encontramos en las tradiciones religiosas otras imágenes que apuntan a la unidad en la diversidad como el mar y las olas, el agua y el hielo. Presentamos a continuación una muestra desde el Islam.

*La unidad intrínseca del mundo procede de la Esencia, como las olas proceden del océano. (Al Yilfi, 2001:78)*

*Admira la multiplicidad esencialmente una. En Ella, esto es lo mismo que eso, y lo que se va es como lo que viene. (Al Yilfi, 2001:53)*

*'El que ve' y 'el que es visto'; 'el que da la existencia' y 'el que existe'; 'el que conoce' y 'el que es conocido'; 'el que crea' y 'el que es creado'; 'el que comprende' y 'el que es comprendido', son todos lo mismo. (Ibn Arabí Tratado de la unidad:10)*

*En parábola, la creación es semejante al hielo y Tú eres el agua de la que surge. El hielo no es, si nos damos cuenta, más que su agua, y solo adquiere su condición por leyes contingentes. Pero el hielo se fundirá y su condición se disolverá. De hecho, la condición líquida será la establecida.*

[...]

*El ser penetra todas las existencias. El secreto de esta penetración consiste en que El creo el mundo a partir de Sí mismo, por tanto, como Él no es divisible, cualquier cosa del mundo es enteramente El mismo. (Al Yilfi, 2001:59.)*

*En cuanto a la Esencia, Ella es evidente sin que pueda conocerse Su 'donde', puede vérsela directamente sin que sea posible demostrarla. (Al Yilfi, 2001:47).*

hacia *aquello vacío de forma* solo puede realizarse desentrañando *esto con forma*, y lo que aparece es *esto con forma* como *aquello vacío de forma*. De *eso* que siendo todo en todos es *sin forma* tenemos noticia cierta porque es nuestra propia realidad, aunque oscura porque no es a la medida de nuestras construcciones mentales (C\_EA2:20). De ello tenemos que acordar con Corbí que quien realiza este conocimiento a fondo no puede desentenderse de nada porque reconociendo la unificación de todo lo que existe en ese trasfondo nadie puede desentenderse de nadie ni de nada (C\_RsCH:198). Vivir constante y conscientemente en el seno de la unidad, proporciona una gran cualidad en las acciones y relaciones con las cosas y personas que sólo muestran la realidad honda<sup>272</sup> (C\_RsCH:190).

Veamos repercusiones de reconocer esta no dualidad en la multiplicidad. Situados en la dimensión relativa se presenta la dualidad, las formas, hay diferencias y enfrentamientos, pero quien se sitúa en la dimensión absoluta comprende que su ser es lo no-dual que es toda realidad, es decir que la realidad no es nada de lo modelado por su mente. Situarse en lo no-dual tiene efectos: desaparecen los enfrentamientos puesto que ahí no hay nada que ganar o perder, que defender ni nadie de quien defenderse, nada que desear ni nadie de quien separarse. Todo está vacío de forma, por lo que desaparecen los motivos para la agitación o la quietud, se está situado en la conciencia del puro existir<sup>273</sup>.

---

<sup>272</sup> Como el sol luminoso, aun siendo uno, se vuelve múltiple al penetrar en el agua dividida en varios recipientes, así el ser divino, el que no tiene origen, es uno pero parece diversificado al penetrar en los distintos cuerpos, constituidos por limitaciones añadidas.

No siendo más que Uno, el Ser universal, se presenta en todos los seres individuales. Aparece como uno y muchos al mismo tiempo como la luna en el agua.

Creó ciudadelas de dos pies,

Creó ciudadelas de cuatro pies.

[...]

Él es, en verdad, el ser que reside en todas las ciudadelas.

Nada existe que no esté cubierto por Él,

nada que no esté rodeado por Él. (Brihadāranyaka Upanishad II, 5, 18)

<sup>273</sup> El santo se llama en sánscrito 'arhat', que significa 'no enfrentamiento'. No tienen aflicciones de las que separarse, no tienen deseos ni ira de la que librarse. La naturaleza esencial no tiene protestas ni docilidad; tanto la mente como los objetos están vacíos, lo interior y lo exterior están siempre en silencio. Si uno tuviera el pensamiento de haber alcanzado el fruto, sería igual que un mortal corriente. Por eso dice Subhuti: 'no'. (Hui Neng, 1999:170).

¿Qué es la absorción en el no enfrentamiento? Significa que la mente de los santos no tiene agitación y quietud, ir y venir: sólo existe el brillo constante de la conciencia básica; por eso se dice que está absorba en el no enfrentamiento. (Hui Neng, 1999:171).

Si se dice que a Subhuti le gusta morar en el despoblado es porque Subhuti no mora en ninguna parte en realidad. 'El despoblado' significa la conducta sin enfrentamientos. La ausencia de enfrentamientos es la conducta pura. La conducta pura está dirigida a la eliminación de la conciencia de logro. Si mantienes la conciencia del logro, eso es un enfrentamiento. El enfrentamiento no es el camino de la



Cuando se silencia la egocentración se disuelve la interpretación S-O, entonces la separación entre individualidades desaparece en un mismo trasfondo sin forma. No hay que olvidar que todo acceso a la doble dimensión no ocurre más que sobre una única realidad. Y ese ver unidad en toda la realidad tiene efectos en quien así lo realiza puesto que al realizar que todo forma parte de un mismo trasfondo a la vez que hace desaparecer la competitividad, la indiferencia y posibilita la estimación y el servicio junto con la justicia, la equidad, el amor a toda criatura. A partir de ello la acción desde esta visión no dual queda transformada<sup>274</sup> (C\_EA2:169).

El procedimiento para tener acceso a la no-dualidad apuntan las tradiciones no teístas que es el silenciamiento del ego el que conduce a la unidad de toda la realidad. Veamos cómo opera.

La dualidad o multiplicidad sólo está en la mente de los vivientes, es una modelación necesaria para sobrevivir porque al diferenciar entre entidades puede reconocerse frente al medio y así resolver sus necesidades. Y si solo está en la mente de los individuos, en el caso humano es posible silenciar esa interpretación mediante IDS-ICS (interés, desapego, silenciamiento, indagación, comunicación y servicio)<sup>275</sup> puesto que se produce un silenciamiento de la estructura de deseos que es el ego, el generador de esta interpretación.

Silenciando la interpretación dual de la realidad, desaparece la multiplicidad de individualidades, incluidos los sujetos humanos como entes con entidad propia. En su lugar se capta su trasfondo sin forma que toma toda la diversidad de formas sin identificarse con ninguna de ellas. Se comprende que las individualidades no son diferentes de este trasfondo, por tanto habiendo diversidad propiamente no se trata de

---

*pureza. Carecer siempre del sentido del logro, esa es la conducta libre de enfrentamientos.* (Hui Neng,1999:171).

<sup>274</sup> *La sensación de dualidad aparece en el mismo momento en que la acción se lleva a cabo con la intención puesta en sus consecuencias, es decir, cuando el acto se realiza con la mente puesta en un determinado objeto: yo actúo para alcanzar un determinado resultado. La sensación de identidad se desvanece precisamente en el mismo momento en que cesa todo esfuerzo intencional. La diferencia entre la experiencia dual y la experiencia no-dual reside precisamente en la intencionalidad.*

*Uno debe actuar de un modo que le permita escapar de las consecuencias kármicas [de las consecuencias de las acciones] tanto positivas como negativas, porque ambas se originan en la dualidad.*

*“No busques al Buda fuera de ti”, subraya el ch’an, porque en la medida en que lo busques, el verdadero buda no podrá despertar. “Si buscas al Buda, serás atrapado por un Buda-diablo; si buscas un patriarca, te verás atrapado por un patriarca diablo y, si lo buscas todo, todo acabará convirtiéndose en sufrimiento” (Rinzai).*

*Cuando uno se funde completamente con la acción, deja de haber conciencia de que se trata de una acción.*

*En la medida en que exista algún tipo de sensación de uno mismo en tanto que agente distinto de la acción, la acción no puede sino ser parcial.* (D. Loy: 121-146)

<sup>275</sup> Los hemos ya presentado, más adelante los vamos a abordar más extensamente.

entidades diversas y autónomas por lo que se puede decir con los budistas que ni son ni no son<sup>276</sup>.

Eso no diverso que podríamos llamar uno que aparece en todo tampoco tiene entidad propia puesto que aparece frente a la pluralidad que no es. A lo que aparece con IDS-ICS (interés, desapego, silenciamiento, indagación, comunicación y servicio) que es innombrable se puede denominar como uno pero simbólicamente.

Pero afirmar la no dualidad no es afirmar la unidad, dicen las tradiciones. En realidad la dimensión absoluta no es ni plural ni una, porque no tiene nada que ver con las individuaciones y objetivaciones que son la base de nuestro hablar de unidad, dualidad y pluralidad<sup>277</sup>. En la no-dualidad, nadie obtiene nada, no se tiene sentido de logro ni de pérdida, lo que conlleva carecer de esperanzas y expectativas (C\_EA2:168)<sup>278</sup>.

## 4.5 El cultivo de la cualidad humana profunda en sociedades de conocimiento <sup>279</sup>

Según lo que hemos venido diciendo nos parece que en la sociedad de conocimiento debería estar planteado que el cultivo puramente gratuito de la dimensión absoluta, sin ninguna otra pretensión, es la herramienta óptima para la flexibilidad, la creatividad, la

---

<sup>276</sup> Los hindúes desglosan el paso de la no forma a forma introduciendo un gesto intermedio, Brahma, como la primera dualización de la no-forma, y de esta dualización primera se despliega toda la pluralidad.

<sup>277</sup> *En el Brahmán absoluto [DA] no hay creación alguna [DR]. Podemos determinar teóricamente la aparición y la duración de una ola en el océano en función del tiempo y del espacio. Pero ¿cómo vamos a intentar algo parecido entre Brahmán [DA] y la creación [DR], si en Brahmán [DA] no existen el tiempo y el espacio? En consecuencia, el universo [DR] no tiene fundamento alguno que pueda ser determinado mentalmente.* (Yoga Vasishtha:432)

*El universo entero es Brahman, sin ninguna división posible..... Solo Brahman existe como si fuera el mundo, el uno existe como si estuviera dividido, lo puro como si fuera impuro, lo lleno como si estuviera vacío, el movimiento como si fuera inerte y viceversa, lo inmodificado como si sufriera modificaciones múltiples, lo tranquilo como si fuera ser, lo eterno como si fuera perecedero, lo incognoscible como si pudiera ser conocido, lo evidente como si estuviera sumido en la oscuridad y aunque es todo lo que existe, resulta muy difícil de ver.* (Yoga Vasishtha:496)

<sup>278</sup> *Limitate a dominar una mente vacía, silenciosa, acorde con la Talidad, sin ningún sentido de alcanzar nada, sin ningún sentido de ganar ni de perder, sin ningún sentido de esperanza ni de expectativa, sin emoción ni olvido: a esto se le llama no apartarse de la Talidad como tal.* (Prajñâpâramitâ-Ratnagunasamcayaghâta Cap. 32: 227).

<sup>279</sup> Recordemos que la cualidad humana profunda hace referencia al doble acceso a la realidad generado por el habla, pero con un acceso a la dimensión absoluta profundo, intenso y amplio. Siendo cualidad humana profunda un término corbiano, consideramos seguir sus reflexiones para hablar de su cultivo.

libertad, ya que si en el cultivo de la dimensión absoluta se busca algún tipo de beneficio para la dimensión relativa, de la manera que sea, pierde la fuerza, la radicalidad de la libertad, la flexibilidad que otorga la dimensión absoluta, el adentrarse en lo que no es conceptualizable y que se escapa de toda interpretación.

Ya hemos dicho que la doble dimensión es un invento biológico para la proporcionar mayor flexibilidad, y es precisamente la dimensión absoluta la que proporciona la máxima libertad. Es el carácter informe de la dimensión absoluta el que proporciona libertad para generar novedad como es crear nuevos proyectos axiológicos colectivos cuando se requiera. Gracias a este invento la especie se ha podido adaptar a los cambios en el medio, a lo que hemos añadido de manera razonada que de las dos dimensiones proporcionadas por el habla es la dimensión absoluta la que es fuente de flexibilidad. Hemos afirmado que para que el cultivo de la dimensión absoluta funcione eficazmente como agente flexibilizador debe ser realizado de manera absolutamente gratuita, de lo contrario no podrá operar correctamente en esta dirección. Es decir en la medida que sea un cultivo gratuito podrá flexibilizar. Es cultivando la noticia de lo que no tiene que ver con la necesidad, de lo que es porque sí, sin finalidad para la dimensión relativa, que aparece la comprensión de que la modelación que uno hace de la realidad no es como ella es, que la realidad escapa de la propia modelación. Es por ello que con este procedimiento la especie adquiere flexibilidad, tanto mayor cuanto más clara sea la comprensión que la realidad en sí misma propiamente es no modelizable y no tiene relación con las necesidades de los individuos, ni es en proporción a ellos.

Si se pierde la radicalidad de esta comprensión se pierde la función del invento del doble acceso porque uno queda atrapado en su propia construcción desde el ego. Por ello el invento tendrá efecto en la medida en que ambos accesos sean claramente vivenciados y diferenciados<sup>280</sup>. Solo cuando la experiencia de la dimensión absoluta no tiene nada que ver con el sentido de la vida, ésta está libre y permite creatividad (C\_RsCH:133).

Socialmente no es posible un cultivo conveniente y sostenido de la cualidad

---

<sup>280</sup> Un ejemplo: si la vivencia de la DA se usa para dar sentido a la vida al igual que lo hace un programa colectivo, o para dar estabilidad psicológica, o para la realización personal, etc., lo que va a ocurrir es que a largo plazo no podrá realizar estas funciones y va fallar también la vivencia de la dimensión absoluta. Cultivar la dimensión absoluta con finalidades supone mantener el modelo anterior (religiones, e ideologías) en unas condiciones culturales que ya no lo sustenta. Esos planteamientos desvirtúan, hacen inviable, estorban a cualquier cultura que ponga de relieve que los humanos nos construimos el ego individual y colectivo, y que somos nosotros los que nos programamos también el cómo cultivar la DA, es decir, dificultan el cambio de cultura que acarrea la sociedad de conocimiento (C\_EA4:235-238).

humana, si no hay un número crítico de individuos que cultiven la cualidad humana profunda, porque son ellos los que no la dejan decaer, de lo contrario las precariedades y sus reclamos desde la necesidad polarizan a los humanos hacia su resolución a corto plazo abandonando el ámbito de gratuidad (C\_EA1:302). Como ya hemos dicho la diferenciación en el cultivo de la cualidad humana y la cualidad humana profunda es sólo de grado de radicalidad. Las dos trabajan unas mismas actitudes: el interés, el distanciamiento, el silenciamiento, la indagación, la comunicación y el servicio (IDS-ICS). Mientras la cualidad humana usa esos medios bajo condiciones puestas por el ego, la cualidad humana profunda los usa sin condiciones.

Se vuelve imprescindible para la sociedad de conocimiento proponerse encontrar procedimientos para cultivar la cualidad específicamente humana, en una situación en la que ni hay religiones ni ideologías, tanto como agente flexibilizador como por su efecto distanciador de la egocentración. Flexibilidad y desegocentración son imprescindibles para el buen desarrollo de las sociedades de conocimiento que manejan una tecnociencia con capacidad de alterar y destruir el equilibrio de la vida en el planeta. Es preciso plantear, teórica y prácticamente el cultivo de IDS-ICS (el interés, el distanciamiento, el silenciamiento; la indagación, la comunicación y el servicio) para lograr individuos de cualidad, libres y creativos, y, a la vez, cultivar IDS-ICS para adentrarse en los campos de la gran posibilidad humana: el camino de la absoluta gratuidad, la dimensión absoluta.

Estas dos dimensiones no tienen que cultivarse temáticamente necesariamente juntas, aunque puede hacerse: se puede cultivar la primera dimensión de IDS-ICS sin cultivar la segunda, pero no se puede cultivar la segunda sin cultivar también la primera.

Aunque podemos plantearnos teóricamente cómo es el cultivo de IDS-ICS (el interés, el distanciamiento, el silenciamiento, la indagación, la comunicación y el servicio) en su dimensión práctica, no hay conocimiento sobre cómo hacerlo en concreto en sociedades de conocimiento sin connotaciones religiosas, por ello exponemos pues la necesidad de crear procedimientos, probarlos y corregirlos si fuera necesario. Las tradiciones religiosas pueden ayudarnos pero solo si nos acercamos a ellas sin creencias ni religiones. También esta situación es nueva y habrá que plantearse cómo hacerlo<sup>281</sup>.

---

<sup>281</sup> Las palabras de Thomas Huxley citadas por Taylor, biólogo del siglo XIX defensor de la teoría de Darwin referidas a su postura personal, pensamos que hoy serían adecuadas para la sociedad de innovación y cambio continuo. Afirmo «te diré exactamente qué es lo que operó en mí. El *Sartor Resartus*

Si como ya hemos dicho el nivel de cualidad humana colectiva decae sin individuos y grupos que cultiven la cualidad humana gratuitamente, es decir que cultiven la cualidad humana profunda, entonces la sociedad debiera entender que es preciso fomentar, apoyar y facilitar la existencia de estos grupos y a su vez debiera existir un observatorio público con criterios muy elaborados sobre la cualidad humana profunda, que permitiera valorar y denunciar, si fuera necesario, buenas y malas prácticas en estos colectivos.

En nuestras condiciones culturales, para evitar empezar de cero con el riesgo que ello comporta, deberíamos recuperar los sofisticados métodos que durante milenios las grandes tradiciones religiosas han elaborado para adentrarse en el conocer y sentir de la realidad más allá de los patrones que impone la necesidad

Los procedimientos se agrupan en tres grandes bloques alrededor de tres ejes: trabajar para el cultivo de la cualidad desde la mente, desde el sentir y desde la acción. Los métodos se plantean para operar sobre ellos eficazmente y desbaratar la identificación con el ego y la construcción que se realiza desde él. Las tradiciones religiosas se plantean métodos para adquirir esa actitud de *interés incondicional* por todo lo real, de *distanciamiento que es desapego* de los estímulos y situaciones, y de *silenciamiento interior* de pensamientos y sentimientos<sup>282</sup>, que aunque aparentemente

---

de Carlyle me hizo entender que un profundo sentido de la religión era compatible con una total ausencia de teología. En segundo lugar, la ciencia y sus métodos me proveyeron de un abrigo independiente de la autoridad y la tradición. En tercer lugar, el amor me abrió a la visión de la santidad de la naturaleza humana, e imprimió en mí un hondo sentido de responsabilidad (2002:554).

<sup>282</sup> «Los procedimientos, los métodos de silenciamiento de los maestros y de las grandes tradiciones religiosas, son elaboraciones abstractas, –por tanto, parciales y especializadas–, del uso y funcionamiento de las facultades cognitivas, sensitivas, perceptivas y activas, para conseguir, con ese uso, acceder al silencio.

[...]

Los maestros se plantean el tránsito entre estos dos usos de nuestras facultades: el tránsito desde la primera espontaneidad a la segunda.

Algunas personas, las que podríamos llamar genios religiosos, pasan sin más de una espontaneidad a la otra. En terminología de las tradiciones teístas, Dios les da esa gracia; en terminología de las tradiciones de la India, sus vidas anteriores abrieron esa posibilidad; en terminología laica diríamos que tienen ese don, ese genio.

Pero los maestros saben que eso es extremadamente infrecuente, que lo corriente es ingeniárselas para aprender y adquirir la segunda naturalidad y espontaneidad que se vive como un logro y como un don.

Para abordar esa tarea, abstraen cada facultad de todas las demás y estudian procedimientos graduados y metódicos para provocar el tránsito de cada una de esas facultades, abstraídas del conjunto unitario, y trabajar mejor con ellas.

Los maestros son de la opinión (verificada durante milenios) que trabajar desde una facultad, abstrayendo lo más posible del uso de todas las demás, es más eficaz y rápido que trabajar con todas las facultades a la vez.

[...]

son muy variados, podemos ver que se estructuran entorno de los ejes centrales de nuestras facultades: el uso de la mente, el de la sensibilidad y la percepción, y el de la acción. Dicho de otra manera los procedimientos se orientan a un uso de la mente para desentrañar lo que es la realidad incluida la propia individualidad; a tener una actitud de veneración hacia la realidad por ser eso más allá de la representación que hacemos, y a actuar gratuitamente sin buscar los frutos de la acción, es decir a que las acciones sean como una ofrenda sea a la divinidad o de manera más laica a la humanidad (C\_RsCH:119).

Veamos cómo operan estos procedimientos.

El cultivo de la acción desinteresada que no busca los frutos de la acción resulta un procedimiento muy eficaz para salirse de la lectura que se hace de todo desde la necesidad y el propio interés, ya que la mayoría de nuestras acciones, si no todas, se realizan para la obtención de algún tipo de repercusión beneficiosa para el actor. Para que esta acción gratuita resulte eficaz en el sentido que planteamos, debe orientarse primariamente al conocimiento y sólo secundariamente a la eficacia de la acción social, de lo contrario la acción gratuita podría convertirse en pura filantropía (C\_RsCH:87).

Sobre la mente el procedimiento para cultivar la cualidad humana profunda pasa por usar la mente para deconstruir lo que la misma mente construye desde las perspectivas de la necesidad. Es un instrumento que no está muy extendido en las tradiciones occidentales, que es sutil pero muy eficaz.

Respecto al sentir hay que aprender a utilizarlo ya no como sistema de señales al servicio de la necesidad, sino como instrumento para indagar la realidad gratuitamente, sin buscar nada, es también un instrumento muy eficaz y no fácil de emplear sin caer en un sentimentalismo en el fondo egocentrado.

Como hemos dicho las tradiciones exponen con mucho detenimiento el desarrollo de estos procedimientos, por esta razón planteamos la necesidad de acudir a ellas para aprender a utilizarlos. Hay que advertir que esta diferenciación entre procedimientos es a nivel conceptual pero resulta metodológicamente muy útil, puesto que en la práctica se usan todas las facultades en el cultivo de la cualidad humana

---

Los procedimientos de silenciamiento, los grandes métodos, son sólo eso, abstracciones, artificialidades construidas para iniciar a la segunda naturalidad y espontaneidad. Son construcciones artificiosas que uno usa cuando necesita andaderas, que las abandona cuando ya no las precisa para acceder y permanecer en silencio, y que retoma cuando las vuelve a necesitar, hasta que el silencio se hace tan estable que no requiere de más apoyaturas». (C\_MdS:35-37)

profunda. Será la singularidad de cada individuo la que va a conducir a la elección de en dónde se pone el acento.

#### **4.5.1 Vías de cultivo: Interés, Distanciamiento o desapego, Silenciamiento, Indagación, Comunicación, Servicio**

Adentrémonos un poco más en el cultivo de la cualidad humana profunda. Aunque constitutivamente el ser humano tiene acceso a la dimensión absoluta y a la dimensión relativa simultáneamente, es preciso que la dimensión relativa no ocupe toda la atención, debe dejarse de lado para facilitar un acceso hondo a la dimensión absoluta. Hemos dicho que no es posible eliminar ni renunciar a la dimensión relativa puesto que es lo que constituye la estructura humana psíquica, por tanto solo se la puede ladear, por lo que es mejor hablar de propiciar un olvido completo del ego sin rastro de salvarlo<sup>283</sup>.

Es fácilmente constatable que dejar de lado lo que tiene que ver con la dimensión relativa genera un empuje hacia lo que no es conceptualizable, lo que no tiene que ver con las estructuras de sujeto. Pero por otra parte hay que tener presente lo que se enseña en las tradiciones religiosas: no hay que esperar que opere una relación de causa y efecto entre el abandono de la dimensión relativa y el acceso a la gratuita, puesto que esa es una ley que opera en la dimensión relativa pero no en la dimensión absoluta que al no ser posible aplicarle ninguna conceptualización tampoco las leyes de la dimensión relativa van a resultar ahí operativas (C\_EA4:213).

Es un requisito imprescindible para el cultivo de la dimensión absoluta que se calle el monólogo interior que nos explica el mundo a partir de la estructura de deseos, haciendo pie en los recuerdos y proyectando hacia el futuro, pues solo así se hace posible la noticia de la dimensión absoluta de la realidad. Esa noticia que es percibida, de una forma explícita o implícita, por todo humano como fruto del habla con el silenciamiento adquiere cierta intensidad de manera que se despierta el interés por ella. En la vida cotidiana el pensar y el sentir están ocupados en atender continuamente la situación que nos rodea para extraer de ahí lo que precisamos o para evitar lo que nos resulta pernicioso según los criterios de los deseos y expectativas<sup>284</sup>.

---

<sup>283</sup> Popularmente las religiones han mantenido juntos el olvido de uno y la salvación del individuo que lo practica. Pero los sabios han enseñado que la DA está más allá de eso.

<sup>284</sup> - *Hablas demasiado contigo mismo. No eres único en eso. Cada uno de nosotros lo hace. Sostenemos una conversación interna. Piensa en eso. ¿Qué es lo que siempre haces cuando estás solo?*

Veamos con un poco más de detalle cuál es el proceso que se recorre con el cultivo de la cualidad humana profunda. De manera general podemos decir que el cultivo de la cualidad humana profunda conduce a identificarse con la experiencia del yo y el uso egocentrado de las facultades de conocer, sentir y actuar, a la desidentificación de la propia realidad con la experiencia del yo y al uso no egocentrado de las facultades. La cualidad humana profunda en su acceso a la dimensión absoluta se sitúa más allá de las objetivaciones y las representaciones, con independencia de la necesidad, es decir se sitúa en el ámbito de la gratuidad. Desde ahí podemos afirmar que el acceso a la dimensión absoluta supone salirse de la egocentración, y consecuentemente de la dualidad.

Así hay que sostener que el camino a la cualidad humana profunda es el proceso del silenciamiento de la necesidad y de todo lo que esa necesidad genera. Ello supone un procedimiento de inutilización de las facultades que a su vez proporciona certeza de la dimensión absoluta. Aunque propiamente no se puede hablar de proceso ni de camino de acceso a la dimensión absoluta porque aunque sin forma es patente en todo, nada oscurece su presencia, como se dice en la tradición Mahayana no hay camino de aquí a aquí<sup>285</sup>.

---

- *Hablo conmigo mismo.*

- *¿De qué te hablas?*

- *No sé; de cualquier cosa, supongo.*

- *Te voy a decir de qué nos hablamos. Nos hablamos de nuestro mundo. Es más, mantenemos nuestro mundo con nuestra conversación interna.*

- *¿Cómo es eso?*

- *Cuando terminamos de hablar con nosotros mismos, el mundo es siempre como debería ser. Lo renovamos, lo encendemos de vida, lo sostenemos con nuestra conversación interna. No sólo eso, sino que también escogemos nuestros caminos al hablarnos a nosotros mismos. De allí que repetimos las mismas preferencias una y otra vez hasta el día en que morimos, porque seguimos repitiendo la misma conversación interna una y otra vez hasta el día en que morimos.*

*Un guerrero se da cuenta de esto y lucha por parar su habladería. Este es el último punto que debes saber si quieres vivir como guerrero. (Castaneda,1971:251-252)*

<sup>285</sup> *Patente pero informe, vacío pero no vacío, constante a lo largo de todos los tiempos: ¿quién dice que hay aniquilación o extinción? (Hui Neng,1999:219).*

*El Absoluto que es una intuición inmediata y una percepción directa. (Brihadaranyaka Upanishad III, 4, 1).*

*Háblame del Absoluto que es inmediato y directo. (Brihadaranyaka Upanishad III, 5, 1).*

*Aquellos que son capaces de contemplar su propia faz sin la ayuda de un espejo son los únicos en comprender el secreto de la Realidad evidente por sí misma.*

[...]

*Lo Supremo no necesita probarse ni refutarse mediante algún otro tipo de conocimiento ya que es el conocer, el conocedor y lo conocido, patente por Sí mismo, trascendiendo demostraciones y argumentaciones. (Gñanésvar:77,88)*

*En el cielo y en la tierra, en la sucesión de la noche y el día, hay grandes signos evidentes para aquellos capaces de comprender, aquellos que recuerda a Dios, aquellos que medita y reflexionan. (Al Yüf.:59).*

*Dios es más manifiesto y más patente que todo esto que exist. (Valad :6).*



Si el cultivo de la cualidad humana profunda pasa por la desegocentración que implica el silenciamiento como consecuencia va a tener que pasar por el interés sin condiciones por toda existencia. Supone desapego de los propios intereses a la vez que genera interés sin condiciones por todo. Podemos decir que desegocentración, interés incondicional y silenciamiento son fundamento de la cualidad y vemos que se implican entre sí. Veamos cómo.

*Interés (I):* el interés sin condiciones por toda la realidad requiere del distanciamiento del ego y del silenciamiento de sus interpretaciones y valoraciones.

*Desapego (D):* para poderse interesar sin condiciones por toda la realidad, habrá que cultivar la distancia interior con respecto a cosas, personas y situaciones y el desapego de los propios intereses. Se pretendería conseguir un desapego completo. El desapego y distanciamiento no es falta de interés ni frialdad frente a todo, sino distanciamiento de los propios beneficios con el fin de poder tener un auténtico interés por todas las cosas.

*Silenciamiento (S):* para cultivar el interés sin condiciones y el desapego habrá que cultivar el silenciamiento interior, es decir, aprender a callar las propias interpretaciones y valoraciones, deseos y temores, recuerdos y proyectos. Sin el silenciamiento interior no puede darse ni el interés por todo ni el desapego.

Estas tres cualidades dependen unas de las otras y no pueden darse aisladas. Para que se produzca el silenciamiento tiene que darse el interés por la realidad toda, no el egocentrado, lo cual es imposible sin un distanciamiento o desapego respecto a la estructura de deseos. Ambos, interés (I) y distanciamiento (D) conducen al silenciamiento (S) de las interpretaciones y valoraciones surgidas del deseo y expectativas.

Donde no se dé IDS (interés, distanciamiento, silenciamiento) no habrá cualidad humana, y esa misma actitud, sin ruptura pero profundamente intensificada, nos proporcionará la cualidad humana profunda. Así debemos concluir que no puede darse humanidad, ni arte, ni ciencia, ni religión<sup>286</sup> sin que se dé interés, distanciamiento, silenciamiento, IDS.

Corbí después de definir las tres cualidades IDS del cultivo de la cualidad humana profunda, ha hecho un seguimiento de reconocimiento en las grandes

---

<sup>286</sup> Sobre el silenciamiento y el distanciamiento en las tradiciones religiosas es más evidente en las no teístas pero también en las teístas se pueden encontrar afirmaciones que implican distanciamiento y silenciamiento como ‘morir antes de morir’ del Islam, o ‘toma tu cruz’ ‘ama al prójimo como a ti mismo’ del cristianismo.

tradiciones religiosas, en sus grandes maestros, autores y escritos<sup>287</sup>, pudiendo comprobar que es en ella donde se ha cultivado el acceso a la dimensión absoluta de manera más intensa, más extensa en el tiempo y más sabiamente. Pero advierte que para que el conocimiento sobre cualidad humana profunda pueda ser extraído de las tradiciones religiosas es preciso acercarse a ellas sin actitud religiosa ni de creyente para de esta manera sea posible comprender, sentir y verificar la dimensión absoluta por uno mismo y de manera aptada a la sociedad de conocimiento.

Para acceder a lo que hay en las tradiciones religiosas sobre el cultivo de la cualidad humana profunda en sociedades de conocimiento, habrá que acceder a los textos y escrituras de las tradiciones, pero sin tomarlas como descripciones de la realidad, ni como descripciones de personajes y hechos, ni como soluciones para esta vida o para después de la muerte, ni como cosas que hay que creer o como programas de vida que haya que cumplir, sino como expresión e incitación a la investigación de la DA (C\_RsCH:87).

Siguiendo en el intento de caracterización del cultivo de la cualidad humana profunda en sociedades de conocimiento habrá que añadir otros rasgos propios de la forma de sobrevivencia de estas sociedades, como es la indagación en comunicación y en servicio mutuo que son los rasgos propios de su forma laboral.

Aunque los rasgos propios de la forma de sobrevivencia de las sociedades de conocimiento serán desarrollados con detenimiento en el capítulo siguiente vamos ahora a presentarlos de manera breve. El tener que vivir de la innovación continua en tecnociencias, productos y servicios imprime modificaciones importantes en el pensar, sentir y actuar que necesariamente inciden en la práctica y el cultivo de la cualidad humana profunda. El correcto desarrollo de la nueva forma laboral de estas sociedades tiene unos requisitos intrínsecos que no pueden obviarse porque condicionan las actitudes. El primero que encontramos es que vivir de innovar en ciencia, tecnología, productos y servicios implica investigación e indagación constante que se extiende a los diversos ámbitos de la vida con diferente intensidad, y a todos los niveles de los colectivos. Este requisito va a comportar modificaciones constantes en la interpretación y valoración de la realidad, en las formas de trabajar y, consiguientemente, en las formas de organizarse que a su vez, al plantear nuevos retos, retroactivarán la

---

<sup>287</sup> En sus libros *La sabiduría de nuestros antepasados para sociedades en tránsito*, y en *La puerta de la sabiduría* Corbí hace un seguimiento de IDS en los evangelios de Mateo, de Marcos, de Lucas y de Juan, la epístola de los Romanos; en el Corán; los Sermones de Bodhidharma, el Sutra del Corazón, el Sutra del Prajñâpâramitâ, el Sutra del Diamante; en Brihadâranyaka Upanishad, y en el Chândogya Upanishad.

indagación e investigación tanto tecnocientífica como axiológica. La consecuencia es que los miembros de las sociedades de conocimiento deben adoptar una actitud de continua indagación (I), tanto científica y tecnológica, como organizativa, axiológica, etc.

El segundo requisito propio de vivir de la innovación continuada es la comunicación (C), ya que la investigación tecnocientífica cada día es más amplia, más diversificada y compleja, más interdisciplinar lo que exige que se trabaje en equipos en estrecha comunicación. No basta con transmisión de información, la innovación en la sociedad de conocimiento requiere que en los equipos se de una verdadera simbiosis que posibilite la transferencia de conocimientos especializados de cada miembro lo que va a demandar plena confianza y una cohesión del grupo que no podrá ser por sumisión. En estos equipos no es posible una organización jerárquica pues todos los conocimientos son igualmente necesarios, así es que sus miembros deben mantenerse juntos por adhesión voluntaria al proyecto común y al equipo. Es condición de funcionamiento de este tipo de equipo la comunión interpersonal en un proyecto axiológico y científico-técnico común y una confianza mutua, mejor cuanto más plena.

Este segundo requisito nos conduce al tercero: para que la comunicación de la propia capacidad creativa sea transmisión fluida y sin reservas, tiene que darse un servicio (S) igualmente franco y sin reservas de unos miembros del equipo a otros. Sin servicio mutuo claro y noble no puede haber auténtica comunicación y sin una comunicación completa la indagación quedará dañada.

De lo dicho concluimos que en las sociedades de conocimiento el cultivo de IDS (interés, desapego, silenciamiento) tiene que hacerse a través de ICS (indagación en comunicación y en servicio mutuo) es decir el acceso a la dimensión gratuita de la realidad imprescindible para mantenernos flexibles va a requerir del cultivo de IDS-ICS (interés, desimplicación-desapego, silenciamiento, indagación, comunicación-confianza, servicio) (C\_EA2:241-243).

Así es que ICS (indagación, comunicación, servicio) es imprescindible para posibilitar la realización óptima de las sociedades de conocimiento. Si en las actuales circunstancias un equipo quiere ser verdaderamente competitivo tendrá que alcanzar lo más que pueda el ejercicio de ICS, toda disminución en estos requisitos repercutirá en fallo del equipo en creación de conocimiento, productos o servicios. De esta situación se concluye que para adquirir la cualidad humana profunda en las sociedades de conocimiento, IDS, el interés, desapego, silenciamiento, tendrá que someterse a las

condiciones de ICS, indagación en comunicación y en servicio mutuo. Veámoslo.

El interés (I de IDS) por la realidad y por la dimensión absoluta debe surgir y mantenerse desde indagación libre y continua, individual y colectiva. Mientras que en sociedades preindustriales e industriales la comunicación, estaba configurada como sumisión a la autoridad, de arriba abajo, en las sociedades de conocimiento es completamente diferente: la comunicación es constituyente, los individuos se instituyen en el seno de la comunicación. Una comunicación que parte de una simbiosis no jerarquizada sino de interdependencias, que no está ligada a la sumisión sino a la voluntariedad. Estos rasgos deben arrastrarse en el cultivo de la dimensión absoluta, deben configurar la relación con los textos y sabios de las tradiciones, así como con los compañeros de indagación. La indagación de la dimensión absoluta en las sociedades de conocimiento debe ser libre e incardinada en un grupo.

Respecto al servicio vemos que en las sociedades de conocimiento la dinámica de los equipos de creación impone el servicio mutuo desde la estricta interdependencia, desde la voluntariedad y desde la libertad como vamos a ver en el capítulo siguiente. Se tratará de un servicio mutuo imprescindible y libre tanto para sobrevivir en la dimensión relativa como para indagar la dimensión absoluta y que a la vez constituya a los individuos en la libertad y en la creatividad (C\_EA2:243-245).

Nos parece evidente que sin un grado u otro de IDS-ICS (interés, desapego, silenciamiento, indagación en comunicación y en servicio mutuo) en las sociedades de conocimiento la actuación pierde eficacia, y la creación se ve mermada. Porque resulta evidente que esta doble tríada enseña a separar los propios deseos, temores, recuerdos o expectativas, del planteo de la acción o la creación, lo que evita errores en la acción y en la creación. En tanto que el cultivo de IDS-ICS (interés, desapego, silenciamiento, indagación en comunicación y en servicio mutuo) mantenga la finalidad de estar al servicio de la sobrevivencia conveniente de individuos y colectivos, es decir con pretensión de dar salida a deseos y temores, a recuerdos y expectativas a lo que se accede es a la cualidad humana, pero cuando su cultivo tiene un carácter incondicional por estar liberado de los deseos/temores, los recuerdos y las expectativas del ego se convierte en cualidad humana profunda.

El cultivo de la cualidad humana profunda a través de IDS-ICS (interés, desapego, silenciamiento, indagación en comunicación y en servicio mutuo) utiliza la mente y el sentir porque los arranca de la perentoriedad de tener que resolver prácticamente sin interrupción las necesidades del ego. Es importante resaltar la

peculiaridad que adquiere el cultivo de la cualidad humana profunda en las sociedades de conocimiento en las que al no ser viable orientarse por las creencias, el cultivo de la dimensión absoluta deberá plantearse como algo a indagar (I). La indagación sobre la dimensión absoluta solo va a ser máximamente viable en comunicación (C) con otros individuos con sus diferentes acercamientos e interpretaciones como toda otra indagación en sociedades de conocimiento. A esto se añade el servicio (S) ya que el correcto funcionamiento de los equipos de indagación en las sociedades de conocimiento pasa por el servicio mutuo para que nadie se sienta inferior o superior a otro lo que impediría la libre comunicación y adhesión voluntaria. El servicio que ya está remarcado en las tradiciones religiosas como procedimiento de cultivo, ahora queda reforzado por ser un requisito laboral.

Por la importancia que tienen en la perspectiva en la que se desarrolla este trabajo, vamos a desglosar un poco más cada uno de los seis rasgos IDS-ICS del cultivo de la cualidad humana profunda para ver tanto su necesidad y pertinencia así como para mostrar cómo las tradiciones religiosas se refieren a ellos.

### **Interés**

A la dimensión absoluta, lo radicalmente gratuito, se accede poniendo todo el amor, todo el interés, todas las ganas, toda la polarización y amando y cuidado de todos. Las tradiciones religiosas hablan de interesarse por todo lo que supone el olvido de sí mismo<sup>288</sup>.

---

<sup>288</sup> Cuando algo ves, por ejemplo una piedra cualquiera, aunque no lo tomes en cuenta sin embargo no puedes ver eso mismo sino por la luz. Y así cuando algo oyes, no lo oyes sino por el sonido, aun cuando no prestes atención. Por lo tanto, el principio del ser y del conocer se presenta a sí mismo prioritariamente, como lo que sin tal principio en vano intentarás ver u oír. Además, porque respecto de lo otro que deseas ver u oír se da la intención, no quedas fijado a la consideración del principio, aunque eso sea el principio, el medio y el fin de lo buscado .

De la misma manera tómallo en cuenta en no-otro. Pues siendo todo lo que ciertamente es no otro que ello mismo, esto, efectivamente, no lo tiene procedente de otro lugar, por lo tanto lo tiene de lo no-otro. Por lo tanto, o bien no es o bien eso que es no es conocido que es sino por medio de no-otro. Ésta es ciertamente su causa: es decir, la muy adecuada razón o definición, la cual se presenta a sí misma prioritariamente, porque es el principio, el medio y el fin de lo buscado por medio de la mente. Pero de ninguna manera se considera respecto del ser cuando aquello que efectivamente se busca es buscado como otro. Pues propiamente no se busca el principio, el cual siempre antecede a lo buscado y sin el cual lo buscado de ninguna manera puede ser buscado. (Cusa:43).

[...] mantener la mente como la del niño que mira con la más intensa viveza mental los frescos de un templo. (Evans-Wentz:163).

Entonces hay algo nuevo cada segundo, y no una acumulación de lo viejo. (Linszen:261).

## **Distanciamiento o desapego**

No es posible el interés si no hay distanciamiento, acentuar el interés obliga al distanciamiento, el mismo interés implica distanciamiento de uno mismo.

El camino a la dimensión absoluta también es desprenderse de los criterios de la dimensión relativa que protegen al ego y dar es uno de los mejores medios. La riqueza da soporte al ego por eso no es aconsejable para el acceso a la dimensión absoluta. Se trata de acceder al perfecto vaciamiento de sí mismo que implica un total desprendimiento, desapego. En las tradiciones religiosas encontramos múltiples referencias a desprenderse de bienes como un procedimiento de distanciamiento de uno mismo. Se anima a compartir lo que se tiene, pues dar es fuente de cualidad humana profunda ya que evita quedar atrapados en los bienes y en su posesión. La máxima generosidad sin esperar retorno libera a los individuos de la dimensión relativa<sup>289</sup>.

---

*Si uno trata de hacer algo a la perfección, antes que nada se interesa en ello, y luego, lo que intenta hacer le absorbe por completo, lo que significa que uno se olvida de sí mismo al concentrarse en ese acto. Ahora bien, si uno se olvida de sí mismo, deja de existir, puesto que uno mismo es la causa de su propia existencia (Humphreys:151-152).*

*Amarás al Señor tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente, y al prójimo como a ti mismo. (Lc. 10, 27).*

<sup>289</sup> *Dad y se os dará; una medida buena apretada, colmada, rebosante, será derramada en vuestro regazo. (Lc. 6, 38).*

*La triple descendencia de Prajâpati, los dioses, los hombres y los asuras vivían, en calidad de estudiantes, donde su padre Prajâpati.*

*Y mientras vivían donde él en calidad de estudiantes, los dioses le dijeron: Instrúyenos, señor.*

*Y él pronunció la sílaba DA y les preguntó: ¿Habéis comprendido?*

*Ellos contestaron: Hemos comprendido. Nos has dicho: Controlaos (damyata).*

*Sí, les dijo, habéis comprendido.*

*Y los hombres le dijeron: Instrúyenos, señor.*

*Y él pronunció la sílaba DA y les preguntó: ¿Habéis comprendido?*

*Ellos contestaron: Hemos comprendido. Nos has dicho: Dad. (datta).*

*Sí, les dijo, habéis comprendido.*

*Y los asuras le dijeron: Instrúyenos, señor.*

*Y él pronunció la sílaba DA y les preguntó: ¿Habéis comprendido?*

*Ellos contestaron: Hemos comprendido. Nos has dicho: Tened compasión (dayadhvam).*

*Sí, les dijo, habéis comprendido.*

*Y es eso lo que repite la voz divina, el trueno: DA, DA, DA, controlaos, dad, tened compasión. Y éstas son las tres cosas que el hombre debe practicar: Autodominio, la limosna y la compasión. (Brihadâranyaka Upanishad V, 2, 1).*

*Vended vuestros bienes y dadlos en limosna;... porque donde está vuestro tesoro, allí está vuestro corazón. (Lc. 12, 33-34).*

*La medida que con otros usareis ésa se usará con vosotros. (Lc. 6, 27-38).*

*Dad limosna según vuestras facultades, y todo será puro para vosotros. (Lc. 11, 41).*

*Cuando hagas una comida, llama a los pobres, a los tullidos, a los cojos y a los ciegos, y tendrás la dicha de que no puedan pagarte,... (Lc. 14, 13-14).*

*No juzguéis y no seréis juzgados; no condenéis y no seréis condenados; absolved y seréis absueltos. (Lc. 6, 37).*

El acceso a la dimensión absoluta es sutil, difícil de reconocer, difícil de entrar, por esa razón es preciso reducir la fuerza de sometimiento que ejerce la dimensión relativa<sup>290</sup>. El que no se aferra nada, ni a la más mínima cosa, ese está reduciendo los pilares del ego y por ello entrando en el no-dos.

## **Silenciamiento**

Quienes comprenden en profundidad que la realidad no es nuestras modelaciones y construcciones, engendran en ellos la gran compasión porque eliminan todo rastro de dualidad. Una compasión libre de la noción de ser una individualidad en medio de una multiplicidad de individualidades, de diferencias y dualidades<sup>291</sup>.

La adquisición de la cualidad humana profunda, que es un modo de vida basado en el silenciamiento de la egocentración, requiere de una actitud radical, por lo que mantener un uso egocentrado de nuestras facultades en alguna medida no conduce a ella. Es preciso el silencio completo de la egocentración en todas las operaciones.<sup>292</sup>.

---

<sup>290</sup> *Esforzaos a entrar por la puerta estrecha, porque os digo que muchos serán los que busquen entrar y no podrán;...* (Lc. 13, 24).

*Limitate a dominar una mente vacía, silenciosa, acorde con la Talidad, sin ningún sentido de alcanzar nada, sin ningún sentido de ganar ni de perder, sin ningún sentido de esperanza ni de expectativa, sin emoción ni olvido: a esto se le llama no apartarse de la Talidad como tal.* (Hui Neng, 1999:227).

*Si, cuando cursando por kotis de eones en los diez caminos de la buena acción, Engendra añoranza por el estado de Arhat o Pratyekabuddha, Entonces se convierte en alguien cuya moralidad se ha roto y es incorrecto en su moralidad. Más pesada que una ofensa merecedora de expulsión es tal producción de pensamiento.* (Prajñâpâramitâ Ratnagunasamcayagâthâ Cap. XXXI, 5).

<sup>291</sup> *Los sabios Bodhisattvas, cursando de este modo, reflexionan en la no-producción, Y aún, mientras lo hacen, engendran en ellos la gran compasión, La cual está, sin embargo, libre de cualquier noción de ser. De este modo practican la sabiduría, la más alta perfección.* (Prajñâpâramitâ Ratnagunasamcayagâthâ Cap. I, 24).

<sup>292</sup> *Nadie pone un remiendo de paño nuevo en un vestido viejo; de lo contrario, romperá el nuevo y el remiendo tomado del vestido nuevo no ajustará sobre el viejo. Ni echa nadie vino nuevo en cueros viejos; de lo contrario, el vino nuevo romperá los cueros y se derramará, y los cueros se perderán; sino que vino nuevo se echa en cueros nuevos, y nadie, cuando bebe vino añejo, quiere el nuevo, porque dice: el añejo es mejor.* (Lc. 5, 36-39).

*Todas las palabras para las cosas en uso en este mundo de- ben ser dejadas atrás, Todas las cosas producidas y fabricadas deben trascenderse, La inmortal, la suprema e incomparable gnosis es entonces obtenida. Ese es el sentido en el que hablamos de perfecta sabiduría.* (Prajñâpâramitâ Ratnagunasamcayagâthâ Cap. I, 27).

*No discriminar, libre de construcciones, cursar decididamente Esta es la práctica de la sabiduría, la más destacada perfección.* (Prajñâpâramitâ Ratnagunasamcayagâthâ Cap. X, 220).

*Cuando aquel que desarrolla la sabiduría hasta el final no agarra el más mínimo dharma, Condicionado o incondicionado, oscuro o brillante; Entonces aquel llega a hablar en el mundo de la perfección de la sabiduría, (la cual es como) el espacio, allí donde absolutamente nada real es establecido.* (Prajñâpâramitâ Ratnagunasamcayagâthâ Cap. VII, 172).

El deseo y el temor modelan nuestro mundo, así que si se silencian calla toda nuestra construcción que es dual. Silenciándose la dualidad lo que aparece es la unidad en la que no caben diferenciaciones, y sin ellas se termina el sufrimiento<sup>293</sup>.

En las nuevas sociedades, que no pueden repetir el pasado, se requiere también la distancia y el silenciamiento para diseñar el futuro. Por ello podemos afirmar que en las sociedades de conocimiento quien carezca de la distancia que proporciona el silencio, no podrá diseñar ni evaluar futuros alternativos, porque no será capaz de separarse de la inmediatez de la necesidad y el deseo.

Por lo dicho podemos afirmar que el silencio, incluso el silencio radical, está en el centro de nuestra estructura antropológica porque es la condición de posibilidad de la flexibilidad. Ese recurso, que está en el centro de nuestra estructura de vivientes, es el gran invento central de la vida para las respuestas rápidas a los cambios del medio. El silencio radical es el recurso básico de la especie para adaptarse a los cambios de circunstancias (C\_HEL:327-328).

### **Indagación**

Sabiendo que vivimos encerrados en una modelación construida desde la necesidad, la propuesta es indagar la verdadera naturaleza de la realidad y de nosotros mismos aplicada a la dimensión relativa para tener acceso a la dimensión absoluta. La indagación debe ser mental y sensitiva. Con un uso intensivo y afilado de la mente disolver la entidad que damos a la realidad y al yo, hasta reconocer que nada de lo que concebimos o representamos es como lo concebimos o representamos, y de esta manera

---

<sup>293</sup> *Explicame a Brahman presente e inmediato, el Âtman que está en el interior de todos los seres.*

*-Es tu Âtman, que está en el interior de todos los seres.*

*¿Cuál es, Yājñavalkya, aquel Âtman que está en el interior de todos los seres?*

*-Aquel que está más allá del hambre y de la sed, del dolor, del error, de la vejez y la muerte. Una vez que han conocido a este Âtman, los brahmanes, apartándose del deseo de hijos, del deseo de riquezas, del deseo de mundos, llevan una vida mendicante. Pues el deseo de hijos es deseo de riquezas; el deseo de riquezas es deseo de los mundos. Ambos son meros deseos. Por eso el brahmán, disgustándose del saber, debe desear vivir en la condición de niño. Y una vez también que se haya disgustado del saber y de la condición de niño, será un asceta; y una vez que se haya disgustado del noascetismo y del ascetismo, será un brahmán. (Brihadâraṇyaka Upanishad 3.5.1).*

*En verdad es el gran Âtman, sin origen, que no conoce la vejez, que no conoce la muerte, inmortal, libre de temores, Brahman. En verdad Brahman está libre de temores, y aquel que sabe esto, se convierte en Brahman libre de temores. (Brihadâraṇyaka Upanishad 4.4.25).*



llegar a residir en nuestra dimensión absoluta, nuestra naturaleza original, que es la misma de todo lo que damos como existente .<sup>294</sup>

No se trata de un puro razonar sino un indagar que conduce a la intuición. Ya que la lucidez de la mente y el sentir hondo no están separados, no son dos, en esta tarea forman una unidad indiscernible; de forma que nunca se sabe cuándo se trabaja con la punta afilada de nuestra mente y cuando con la punta afilada del sentir (C\_EA2:148-149).

El acceso a la dimensión absoluta en todo, demanda que uno mismo se conozca como dimensión absoluta, en la medida que uno se ve como algo diferente se hace imposible el acceso a ella<sup>295</sup>. Hay que ejercitarse en indagar la vaciedad de todo, ello conduce a la no-dualidad y va a engendrar compasión. Sin noción de ser alguien, de que las cosas son, se reside en la no-dualidad, lo que es perfecta unidad; y la perfecta unidad es el perfecto amor. «Todas las perfecciones van incluidas en la sabiduría de saberse vacío de toda entidad propia, como todos los errores nacen de creerse una entidad autónoma».<sup>296</sup> (C\_EA2:136).

El cultivo de la cualidad humana es una investigación en el misterio del propio existir y de todo existir, es decir es investigar la inconcebibilidad de todo. Cuanta más pasión hay en esta investigación más cualidad humana, más flexibilidad y más creatividad. Esto es la especificidad humana.

---

<sup>294</sup> *Profundas son la forma, sensación y voluntad,*

*La conciencia y la percepción;*

*sin signo en su original naturaleza esencial, y calmadas.*

*Como aquel que intenta alcanzar el fondo del océano con un palo,*

*Así, cuando los skhandas han sido considerados con sabiduría,*

*uno no llega al fondo de ellos. (Prajñāpāramitā Ratnagunasamcayagāthā Cap. XVIII, 342).*

*Ambos, el yo y lo mío, como dharmas, son irreales.*

*Por su propio ser ha sido enredado el loco en el espacio. (Prajñāpāramitā Ratnagunasamcayagāthā, Cap. XXII, 400,5).*

*El loco que ha admitido en sí mismo (las nociones del) yo y lo mío,*

*Es forzado por esa completa noción irreal de un yo a padecer nacimiento y muerte una y otra vez.*

*(Prajñāpāramitā Ratnagunasamcayagāthā, Cap. XXII, 401).*

*Tantos seres como hay en (las regiones) inferiores, medias y altas del mundo,*

*Todos ellos, así lo ha dicho el Sugata (Buda), han sido producidos por la ignorancia.*

*. (Prajñāpāramitā Ratnagunasamcayagāthā. Cap. XXVIII, 467).*

<sup>295</sup> *... ninguno que haya dejado casa, mujer, hermanos, padres o hijos por amor al Reino de Dios dejará de recibir mucho más en este siglo y la vida eterna en el venidero. (Lc. 18, 29-30).*

*Cuida, pues, que tu luz no tenga parte de tinieblas, porque si todo tu cuerpo es luminoso, sin parte alguna tenebrosa, todo él resplandecerá como cuando la lámpara te ilumina con vivo resplandor. (Lc. 11, 35-36).*

<sup>296</sup> *Así como conoce él la perfección de la sabiduría a través de la marca de la vacuidad,*

*Así también conoce él, por la misma marca, todos esos dharmas. (Prajñāpāramitā Ratnagunasamcayagāthā Cap. XXII, 4)*

El cultivo de la cualidad humana profunda parte siempre de comprenderse como un yo, una entidad que lee y valora toda la realidad desde y en función de ese yo. Entonces desde ahí, la dimensión absoluta se interpreta y se vive como exterior a uno mismo. El cultivo de IDS (interés, desapego, silenciamiento) debe conducir a una transformación de ambas comprensiones: la de la propia individualidad y la de la dimensión absoluta. La indagación deberá abordar que el yo no tiene otra entidad que ser una función del cerebro para diferenciar el organismo de toda otra realidad y así poder ser consciente de sus necesidades y resolverlas. Se tiene que dar un cambio en la vivencia de la propia individualidad, al modo de una deconstrucción. Cuando la persona ha visto claramente que lo que da como su realidad es solo una creación de la mente fuertemente apoyada en un sentimiento de individualidad, solo entonces podrá ver que ella no es otra que la dimensión absoluta, todas sus funciones, su inteligencia, su conciencia y todo lo demás no es otra cosa que la dimensión absoluta (C\_PdS:229)

El cultivo de la cualidad humana profunda sigue con un desentrañamiento no solo con la mente sino también con el sentir, de lo qué es la dimensión absoluta en toda realidad, tanto en la propia individualidad como en lo demás. Si se vacía un ámbito se vaciará el otro: si se comprende que lo exterior a uno no tiene entidad sino que es el trasfondo en el que hemos proyectado la modelación, ello diluye la ilusión de la existencia del yo y muestra que las dualidades yo/mundo, yo/absoluto, yo/los otros no son reales, son sólo la lectura que precisa hacer un viviente para poder satisfacer sus necesidades en un medio y vivir (C\_RsCH:135).

## **Comunicación**

Nuestra condición de animales simbióticos impregna todos los ámbitos de la vida, también la indagación sobre la dimensión absoluta. La simbiosis implica comunicación, que por tanto debe darse con los que saben de ello y con los que también llevan a cabo esa misma indagación en el estilo que sea.

En las sociedades de conocimiento impregnadas de indagación, se potencia la investigación en todos los ámbitos, también en el de la dimensión absoluta, lo que para poder desarrollarse en máxima plenitud necesitará de la comunicación. Los grandes textos de las tradiciones religiosas pueden aportar conocimiento, su lectura es como una comunicación con los grandes sabios, pero también debe darse comunicación con otros

indagadores con los que compartir la investigación para enriquecerla, corregirla, para mantenerse en la indagación<sup>297</sup>.

Va a tratarse de una comunicación tan completa como sea posible y que por tanto se asemeja a una comunión, a una interdependencia (C\_EA2:242).

## **Servicio**

La comunicación no puede darse si no se da servicio mutuo, porque el servicio mutuo despliega los lazos de la comunicación. Y el servicio es a su vez procedimiento de cultivo de la cualidad humana y también su resultado.

La cualidad humana se reconoce por sus frutos prácticos. Puesto que se trata de desvincularse de la construcción fundamentada en la necesidad que nos encierra en una interpretación y valoración condicionada por ella, para salir de ahí habrá que poner unas condiciones a la actuación, habrá que actuar en favor de otros, de todos, sin distinción incondicionalmente, sin buscar beneficios. Es central una actuación sin hacer exclusión de nadie porque el horizonte es la eliminación de toda frontera, y mantener diferencias, es situarse en la dualidad y retornar al ego<sup>298</sup>. Este tipo de acción transforma las valoraciones propias de un viviente necesitado que se siente una individualidad que debe protegerse ante otros que a su vez también necesitan protegerse (C\_EA2:59).

Se observa que el cultivo de la cualidad humana profunda conduce a la compasión<sup>299</sup> redundando con ello al servicio, porque al darse un vaciamiento de las

---

<sup>297</sup> ¿Cómo pueden esos niyutas de kotis de ciegos de nacimiento, que están sin un guía, que no están familiarizados con el camino, encontrar una entrada a la ciudad? Sin sabiduría esas cinco perfecciones no tienen ojos: Aquellos que están sin el guía son incapaces de experimentar la iluminación. (Prajñâpâramitâ Ratnagunasamcayagâthâ Cap. VII, 1).

Un hombre viejo, enfermo, de ciento veinte años,  
A pesar de que pueda levantarse, no es capaz de caminar por sí mismo;  
Pero cuando dos hombres, ambos a su derecha e izquierda, lo cogen  
No siente él ningún miedo a caer, y camina con facilidad.  
Así también un Bodhisattva que es débil en sabiduría,  
A pesar de que empiece, se viene abajo en el medio;  
Pero cuando él es tomado por los medios hábiles y por la mejor de las sabidurías,  
Entonces él no se viene abajo: él experimenta la iluminación del más poderoso de los hombres.  
(Prajñâpâramitâ Ratnagunasamcayagâthâ Cap. XIV 9 y 10)

<sup>298</sup> Da a todo el que te pida y no reclames de quien toma lo tuyo. (Lc. 6, 30)

El que tiene dos túnicas, dé una al que no la tiene, y el que tiene alimentos haga lo mismo. (Lc. 3, 11).

El Bodhisattva que se ha dispuesto hacia la más destacada iluminación,  
Debe comportarse hacia la totalidad del mundo como un verdadero sirviente. (Prajñâpâramitâ Ratnagunasamcayagâthâ Cap. XXIX, 13)

<sup>299</sup> Él se convierte en aquel que mora en lo vacío; y aun así no es alguien que abandone a los seres.  
(Prajñâpâramitâ Ratnagunasamcayagâthâ Cap. XXVII, 3).

propias apetencias lo que aparece es el interés por todo lo que existe, lo cual desemboca en apoyo para todos los seres y para la sociedad<sup>300</sup>. Porque quien vaciándose del apego puede reconocerse como vacío de toda realidad propia y abandonar el interés en sí mismo, y es entonces que puede comprender que todo son formas de la dimensión absoluta y convertirse en servidor de todos los seres pues los ve sufrir encerrados en el mundo creado desde los reclamos de la necesidad<sup>301</sup>.

Hay que tener en cuenta un posible impedimento para que el servicio se convierta en procedimiento de cultivo de la cualidad humana profunda y es mantener la idea de ser alguien realizando un servicio. Mantener esa percepción impide acceder a la dimensión no-dual porque aún no se ha dado la liberación de la egocentración, manteniéndose alejado a la vez tanto de la vivencia de su propio no-ser entidad como la no entidad de todo lo que da por realidad<sup>302</sup>.

Ya hemos dicho que la cualidad humana profunda dota a IDS-ICS (interés, desapego, silenciamiento, indagación en comunicación y en servicio mutuo) de un

---

*Los sabios Bodhisattvas que han obtenido*

*La concentración calmada de los cuatro Trances, que dan alegría y tranquilidad,*

*Habiendo soltado la adquisición de la alegría y la tranquilidad del Trance y la concentración,*

*Entran de nuevo en el mundo sensual, compasivos por todo lo que vive. (Prajñāpāramitā Ratnagunasamcayagāthā. Cap. XXIX, 8)*

<sup>300</sup> *Los Budas, los Bodhisattvas que se han dispuesto para la mejor iluminación,*

*Y (aquellos que tienen) esas perfecciones han sido enumerados como ‘los buenos amigos’. (Prajñāpāramitā Ratnagunasamcayagāthā Cap. XXII, 397).*

<sup>301</sup> *Ellos tienen mentes puras y valientes y están vinculados a los otros seres y personas,*

*(Cuando) practican la excelente perfección del vigor.*

*Así como una sirvienta es sumisa a su señor que no está sometido a nadie más,*

*Así también los firmemente sabios se someten a la supeditación de todos los seres. (Prajñāpāramitā Ratnagunasamcayagāthā Cap. XXIX, 11).*

*El Bodhisattva, habiendo comprendido por qué esos seres son asolados por la pobreza,*

*Está decidido a dar, siempre generoso.*

*Cuando él ha regalado los cuatro continentes, bien adornados, como si fueran solo saliva,*

*Está eufórico, pues no se ha quedado con los continentes. (Prajñāpāramitā Ratnagunasamcayagāthā Cap. XXXI, 12).*

<sup>302</sup> *Si se esforzara en cuerpo, palabra y pensamiento, (pensando) ‘Habiéndolo madurado yo trabajaré el bien del mundo’.*

*Entonces, establecido en la noción de un ser, es afectado por la indolencia.*

*Está tan distante del desarrollo meditativo del no-ser como el cielo lo está de la tierra. (Prajñāpāramitā Ratnagunasamcayagāthā Cap. XXX, 6).*

*Yo no pretendo nada como mío propio. Cuando el «yo» no está, ¿dónde está lo «mío»? Dos personas miran un árbol. Uno ve el fruto oculto entre las hojas y el otro no. Al margen de esto, no hay ninguna diferencia entre los dos. El que ve sabe que con un poco de atención el otro verá también, pero no se plantea la cuestión de compartir nada. Créame, no soy ningún avaro, no me estoy quedando con su parte de realidad. Al contrario, soy todo suyo, córame y bébame. Pero mientras usted repite verbalmente: «deme, deme», usted no hace nada para tomar lo que se ofrece. Le estoy mostrando a usted un camino corto y fácil para que sea capaz de ver lo que yo veo, pero usted se aferra a sus viejos hábitos de pensamiento, de sentimiento y de acción y me echa a mí toda la culpa.*

*Yo no tengo nada que usted no tenga. El conocimiento de sí-mismo no es una pieza de propiedad que se ofrezca y que se acepte. Es una dimensión completamente nueva, donde no hay nada que dar o tomar. (Nisargadatta:124)*

carácter incondicional, es decir, totalmente libre de las exigencias del ego y su séquito, los deseos/temores, los recuerdos y las expectativas. Mientras que la cualidad humana no es tan radical porque está al servicio de la sobrevivencia conveniente del colectivo y de cada uno de sus miembros, que manteniéndose atrapados en la identificación con sus necesidades se ven impelidos a atender sus deseos y temores y sus recuerdos y expectativas, se ven pues atrapados en la construcción realizada desde el ego<sup>303</sup>.

Otras consideraciones a tener en cuenta en el cultivo de la cualidad humana profunda.

- Hemos dicho que el cultivo de IDS-ICS (interés, desapego, silenciamiento, indagación, comunicación y servicio) potencia la flexibilidad, la creatividad y consecuentemente la eficacia, por lo tanto pueden ser usados para todo tipo de finalidades incluso egoístas. Para evitarlo habrá que potenciar una ligazón estrecha entre cualidad humana y cualidad humana profunda, sabiendo que no hay frontera entre ellas, solo es cuestión de intensidad y gratuidad.

- Esta actitud IDS-ICS es necesaria para el buen funcionamiento de un colectivo y por tanto es preciso cultivarla, pero no se puede esperar que de la dimensión absoluta a la que conduce este cultivo, estando desconectada de formas, se puedan derivar normas para la organización colectiva.

- Hay que concienciar a la sociedad de conocimiento que el cultivo de esta actitud no solo debe ser individual sino colectivo y también público. Se deberá hacer un esfuerzo para enseñar a las personas a acercarse a las tradiciones religiosas sin epistemología mítica, sin creencias para poder comprender los grandes textos del pasado y así conseguir acceder a su sabiduría respecto a la dimensión absoluta<sup>304</sup>.

- Colectivamente se deberá concienciar que si perdiéramos la cualidad humana, y la flexibilidad con ella, pondríamos en peligro nuestra propia sobrevivencia y la de la

---

<sup>303</sup> La peculiaridad de la sociedad de conocimiento es el hecho que el funcionamiento de los equipos de innovación requiere del servicio muto puesto que eso permite la cohesión voluntaria, y comunicación ya que la cohesión no puede realizarse por sumisión ni por coerción porque eso perjudica la comunicación del saber exclusivo de los miembros lo que perjudica a la creatividad y la capacidad competitiva. No puede haber cohesión sin confianza mutua que a su vez precisa del servicio de unos a otros. (C\_Ea3 :19)

Y el servicio del que hablamos se trata de un servicio en sentido amplio no solo dentro del equipo sino también en la relación con otros equipos y con el medio por lo que al alejarse de la egocentración podemos afirmar que está ligado a la cualidad humana y a la cualidad humana profunda. El funcionamiento de los equipos requiere del cultivo de la cualidad humana

<sup>304</sup> Las religiones podrán mantenerse si son entendidas como sistemas simbólicos, narrativos y rituales referidos a la dimensión absoluta. Desde esta perspectiva pueden enseñar el cultivo de la cualidad humana y la cualidad humana profunda para las sociedades de conocimiento, pero en estas sociedades las religiones no pueden tener cabida si se las toma como proyectos axiológicos colectivos pues con su sistema impositivo y de sumisión y su epistemología mítica frenan el desarrollo de las sociedades de conocimiento, por lo que no son asimilables para ellas. (C\_EA4:155)

vida en el planeta, como consecuencia del poder continuamente multiplicado de nuestras ciencias y tecnologías.

- El cultivo del acceso a la dimensión absoluta en la sociedad de conocimiento deberá ser completamente voluntario, ya que en esta sociedad todo se desarrolla desde la máxima libertad puesto que es condición de sobrevivencia, es decir el sometimiento de algún tipo supone un estorbo a su dinámica, por tanto se debe descartar. Eso afecta al cultivo de la cualidad humana profunda.

#### **4.5.2 El cultivo de la cualidad humana profunda hace imprescindible el acercamiento a las tradiciones religiosas**

El cultivo del acceso a la dimensión absoluta, aunque a lo largo de la historia se ha realizado a través de las religiones, no tiene, en sí, nada de religioso. Sería un grave error que el prejuicio contra la religión, presente en nuestras sociedades, se convirtiera en recelo en contra del cultivo de nuestra dimensión gratuita y absoluta. Ese error arrastraría a la pérdida de la cualidad humana, comportaría daño para la cualidad específica de nuestra condición de vivientes y, consecuentemente daño para nuestra flexibilidad también específica (C\_EA2:218).

Teniendo esto en cuenta como resulta que son las tradiciones religiosas las que abordan más profunda y extensamente la dimensión absoluta y su acceso, resulta necesario recurrir a ellas para saber sobre procedimientos, dificultades, condiciones, ... del cultivo de la dimensión absoluta. Para indagar en ese conocimiento desde las sociedades de conocimiento ha sido preciso hacer un esfuerzo en la lectura de los textos de las tradiciones religiosas por el hecho que han sido concebidos dentro de unos marcos culturales preindustriales alejados de los propios de la sociedad de conocimiento. Especial dificultad presenta la lectura de textos teístas puesto que se han configurado claramente desde un paradigma con la intención de asegurar su intocabilidad. Ello obstaculiza poder comprender sus aportaciones sobre el acceso a la dimensión absoluta en sociedades de conocimiento. Pero no es una tarea imposible, hemos visto en el trabajo de Corbí, que nosotros hemos practicado, que es posible conseguirlo una vez conocido el paradigma desde el que están contruidos los textos

pues ello permite reconocer la forma expresiva condicionada por él y así diferenciarla de lo que se quiere transmitir en la narración.

Las sociedades de conocimiento hemos dicho deben saber acercarse a las tradiciones religiosas, tanto de las míticas como de las conceptuales, para extraer de ellas conocimiento sobre la dimensión absoluta. En el caso de las que operan con aparato mítico se trataría de comprender el significado simbólico de sus narraciones sin mantener una epistemología mítica. En el caso de las conceptuales se habrá de ser capaz de trascender el concepto que emplean para referirse a la dimensión absoluta para así tener acceso a aquello sutil a lo que apuntan. Hay que recordar que lo que proponen es una invitación al acercamiento y profundización en la dimensión absoluta y no un sometimiento a las expresiones de sus enseñanzas. La sumisión a doctrinas es contraria a la libertad que precisa la indagación misma<sup>305</sup>.

---

<sup>305</sup> *Las doctrinas que enseña el Realizado no son para asirse a ellas y no son para predicarlas; no son verdades ni son ausencia de verdad.*

*El Buda dijo que no son para asirse a ellas para que las personas no se quedasen fijadas en las expresiones verbales que utilizaba el Realizado, para que no dejasen de entender la verdad sin forma ni creasen interpretaciones erróneas.*

*¿Cómo puede haber fijeza en las explicaciones que dio el Realizado en virtud de la posibilidad y de la capacidad de edificar a personas de todas clases? (Hui Neng,1999:163-164).*

*Todas las expresiones verbales y literarias son como etiquetas, como apuntar con el dedo. Las etiquetas y los dedos que apuntan equivalente a sombras y a ecos. Se reconoce una mercancía por su etiqueta y se ve la luna por el dedo que la señala; la luna no es el dedo, la etiqueta no es la mercancía en sí. Límitate a obtener la enseñanza por medio del Sutra: el Sutra no es la enseñanza. (Hui Neng,1999:167).*

<sup>305</sup> *La verdad no creada que expone el Buda es la no-fijación. La no-fijación es informe; la falta de forma no tiene origen; lo que no tiene origen no tiene destrucción. Clara, libre, vacía y silenciosa, percepción y acción igualmente iluminadas, conciencia como un espejo sin obstrucción; esta es la verdadera naturaleza búdica liberada. (Hui Neng,1999:164).*

<sup>305</sup> *Las doctrinas que enseña el Realizado no son para asirse a ellas y no son para predicarlas; no son verdades ni son ausencia de verdad.*

*El Buda dijo que no son para asirse a ellas para que las personas no se quedasen fijadas en las expresiones verbales que utilizaba el Realizado, para que no dejasen de entender la verdad sin forma ni creasen interpretaciones erróneas.*

*¿Cómo puede haber fijeza en las explicaciones que dio el Realizado en virtud de la posibilidad y de la capacidad de edificar a personas de todas clases? (Hui Neng,1999:163-164).*

*Todas las expresiones verbales y literarias son como etiquetas, como apuntar con el dedo. Las etiquetas y los dedos que apuntan equivalente a sombras y a ecos. Se reconoce una mercancía por su etiqueta y se ve la luna por el dedo que la señala; la luna no es el dedo, la etiqueta no es la mercancía en sí. Límitate a obtener la enseñanza por medio del Sutra: el Sutra no es la enseñanza. (Hui Neng,1999:167).*

*La verdad no creada que expone el Buda es la no-fijación. La no-fijación es informe; la falta de forma no tiene origen; lo que no tiene origen no tiene destrucción. Clara, libre, vacía y silenciosa, percepción y acción igualmente iluminadas, conciencia como un espejo sin obstrucción; esta es la verdadera naturaleza búdica liberada. (Hui Neng,1999:164).*

- Diciéndole: Señor, instrúyeme, Nârada se acercó a Sanatkumâra.

- Este le contestó: Ven a mí con lo que tú sabes. Yo te instruiré sobre lo que viene después.

- Nârada le dijo: Señor, yo conozco el Rig Veda, el Yajur Veda, el Sâmâ Veda y, en cuarto lugar, el Atharva Veda; en quinto lugar las Historias y las Narraciones, la gramática, el ritual para los Padres, la aritmética, la ciencia de los portentos, la ciencia de la cronología, la dialéctica, la moral, la ciencia de

Hay que reconocer que en la historia de la humanidad ha habido, además de los grandes maestros y grandes escuelas del cultivo de esa dimensión pertenecientes a tradiciones religiosas, también podemos encontrar grandes científicos y artistas que han hablado de ella. Pero nos parece que sería un gran error escuchar lo que dicen los artistas, los científicos, los poetas, sobre el cultivo de esa posibilidad humana que como ya hemos dicho no pretenden sistematizarlo, y no aprender de los grandes maestros y las grandes escuelas espirituales que pretenden acercarla temáticamente a las gentes. Por ello hay que saber saltar la dificultad que presentan los testimonios de estos sabios para su comprensión por el hecho de que hablan de acuerdo a su tiempo, desde las religiones que nosotros ya no podemos asumir.

#### 4.5.3 Razones para ejercitar el cultivo de la cualidad humana profunda en sociedades de conocimiento

Como ya hemos indicado, en la sociedad de conocimiento se necesita con urgencia habilitar un cultivo de la cualidad humana profunda adecuado a estas sociedades. Lo cual implica que su incorporación a la sociedad de conocimiento deberá fundamentarse y justificarse racionalmente puesto que la vía de la imposición, la de la sumisión, la de las creencias -como ocurría en el pasado cuando el cultivo de la cualidad humana profunda estaba ligado a la religión- no se corresponden con los parámetros de funcionamiento propios de esta sociedad<sup>306</sup>. Por otro lado toda aproximación a la

---

*los dioses, la ciencia de los Textos sagrados, la ciencia de los demonios, la ciencia de la guerra, la astronomía, la ciencia de las serpientes y de los semidioses. Esto es señor, lo que yo sé.*

*Yo conozco los Textos, señor, pero yo no conozco el Âtman. Y yo he oído decir a personas como vos que aquel que conoce el Âtman, supera el dolor. Y yo sufro, señor; hacedme atravesar, señor, allende el sufrimiento.*

*- Sanatkumâra le contestó: Todo lo que tú has estudiado son solamente palabras. Palabras son el Rig Veda, el Yajur Veda, el Sâmâ Veda y, en cuarto lugar, el Atharva Veda; en quinto lugar las Historias y las Narraciones, la gramática, el ritual para los Padres, la aritmética, la ciencia de los portentos, la ciencia de la cronología, la dialéctica, la moral, la ciencia de los dioses, la ciencia de los Textos sagrados, la ciencia de los demonios, la ciencia de la guerra, la astronomía, la ciencia de las serpientes y de los semidioses.*

*Todo esto es sólo palabras: Venera a las palabras. Aquel que venera las palabras como Brahman, aquél puede moverse a su antojo, pero sólo hasta donde llegan las palabras.*

*- Y ¿existe, señor, algo superior a las palabras?*

*- Sí, existe algo superior a las palabras. (Chândogya Upanishad.7, 1, 1-5).*

<sup>306</sup> Véase el capítulo 4 *Protocolos para la construcción de los proyectos axiológicos colectivos de sociedades de conocimiento a partir del instrumental de la lengua y el doble acceso a la realidad.*



cualidad humana profunda tendrá que tener en cuenta que la dimensión absoluta es axiológica y que por lo tanto habrá que tratarla con la formalidad adecuada al tratamiento de lo sensitivo: la formalidad de lo concreto<sup>307</sup>.

Vamos a presentar argumentos en favor del cultivo de la cualidad humana profunda en la nueva sociedad:

- Residir en la dimensión relativa es identificarse con ella, es decir, identificarse con la propia estructura de deseos y temores y, consecuentemente, con los propios recuerdos y expectativas. Ello significa identificarse con la estructura de necesidades, y atarse a los temores que acompañan a los deseos. Lo que implica a su vez cargar con los recuerdos y expectativas que se generan desde los deseos y los recuerdos<sup>308</sup>.

Así es que el cultivo de IDS-ICS (interés desinteresado, desapego, silenciamiento, indagación, comunicación, servicio) conduce a silenciar el monólogo constante interior que nos explica y mantiene el mundo construido desde el ego y ello lleva a dejar en segundo plano el deseo y el temor, los recuerdos y expectativas, es decir libera la mente y el sentir del sometimiento a ellos. Es una actitud imprescindible para la generación de innovación.

Silenciar la estructura de deseos con sus temores, dejarla a un lado, implica primero haberla reconocido y después una desidentificación con ella. Desidentificarse de la estructura de deseos y los temores permite que la mente y el sentir se sitúen frente a la realidad en una perspectiva gratuita, esa es la vía de conocimiento de la dimensión absoluta en el existir de todo<sup>309</sup>. En este sentido afirma Wittgenstein en su *Tractatus*

---

<sup>307</sup> Véase el capítulo 2 *Formalidad de lo axiológico*.

<sup>308</sup> El paquete de deseos de cada persona es el resultado azaroso de influjos diferentes que a su vez son el resultado azaroso de otros influjos y así hasta nuestro inicio como especie. Así se forma el cuadro de deseos y temores que constituye nuestra individualidad. Es desde esta estructura que modelamos nuestro mundo de interpretaciones y valoraciones que al depender de deseos y temores va resultar un mundo de dolor y frustración porque los deseos siempre van acompañados del temor y la inquietud de poderlos satisfacer convenientemente, o no poderlos satisfacer, en el presente y, sobre todo, en el futuro. Las actuaciones y expectativas que generamos desde esa construcción tienen todas las posibilidades de fracasar en un grado u otro. (C\_EA2:233-234). Aportaríamos aquí una cita de David Herbert Lawrence recogida por Taylor que afirma que «Nuestra individualidad confeccionada, nuestra identidad, no es otra cosa que una cohesión accidental en el flujo del tiempo» (Taylor,2006:628)

<sup>309</sup> *Cada vez que el diálogo cesa, el mundo se desvanece, y facetas extraordinarias de nuestra personalidad salen a la superficie, como si hubiesen estado profundamente guardadas por nuestras palabras. Tú eres como eres, porque te dices a ti mismo que eres así.* (Castaneda,1975: 50)

*La primera tarea de un maestro es introducir la idea de que el mundo que creemos ver no es más que una imagen, una descripción del mundo. Cada esfuerzo del maestro está destinado a probarle esto al aprendiz. Pero hacer que lo acepte es una de las cosas más difíciles; cada uno de nosotros está atrapado, con satisfacción en su propia representación del mundo; ésta nos empuja a sentir y actuar*

*logico-philosophicus* «No cómo sea el mundo es lo místico sino *que* sea.(6.44)» La misma actitud que facilita la creatividad allana el acceso a la dimensión absoluta.

- Mientras uno vive sus deseos y la construcción del mundo realizada desde ahí como si fuera la propia realidad, se interpreta como una individualidad separada de todo y afectada por el nacer y el morir. Pero si la mente y el sentir se desplazan a lo que ya no es la propia construcción, se establecen en la dimensión absoluta, entonces el individuo deja de comprenderse como separado. Eso es la salida de la dualidad que genera la necesidad y se entra en la no-dualidad en la que desaparece el nacer y el morir<sup>310</sup>, se disuelve el temor.

- El cultivo de IDS-ICS (interés desinteresado, desapego, silenciamiento, indagación, comunicación, servicio) una vez nos instalan en la no-dualidad, la mente y el sentir desde ahí saben que no falta nada, que no hay nada que conseguir. Se continuará viviendo como un ser necesitado y simbiótico, pero con total desprendimiento, con libertad, paz, y reconciliación con todo<sup>311</sup>.

- El cultivo de IDS-ICS (interés desinteresado, desapego, silenciamiento, indagación, comunicación, servicio) arranca de la dualidad porque disuelve la identificación con el ego podemos afirmar que termina con la separación y los enfrentamientos de intereses entre individualidades.

Es por ello que se puede entender que el cultivo de la DA distanciando de la identificación con el ego conduce inevitablemente al interés y servicio a toda criatura; de ahí que conduzca a interesarse por la marcha de la sociedad, de la cultura, del medio

---

*como si conociéramos verdaderamente alguna cosa del mundo. Un maestro, desde el primer acto que realiza apunta a poner fin a esa representación. Los brujos llaman a esto, interrumpir el diálogo interior, y están convencidos que es la sola técnica y la más importante que hay que enseñar al aprendiz. (Castaneda,1975: 225).*

<sup>310</sup> *El jnani [el que ha alcanzado un conocimiento profundo de DA] es más allá de la vida y de la muerte. Lo que nosotros tomamos como inevitable — nacer y morir — a él le parece sólo como un modo de expresar el movimiento en lo Inmutable, el cambio en lo sin cambio, el fin en lo sin fin. Para el jnani es evidente que nada nace y nada muere, que nada dura y nada cambia, que todo es como es — atemporal. (Nisargadatta:98)*

<sup>311</sup> *En el océano del mundo, Uno solo era, es y será. No hay ni servidumbre ni liberación en ti. Vive en perfecta felicidad, y en la conciencia de que todo está realizado. (Ashtavakra XXV,18)*

*Desprovisto del sentimiento de 'Esto es mío' y 'Yo soy esto', y sabiendo con certidumbre que nada objetivo existe en realidad, aquel que conoce la Verdad está en paz consigo mismo, habiéndose apaciguado sus deseos. Aunque parece actuar, no se compromete en la acción. (Ashtavakra, XXVII,19)*

y de todo ser viviente y no viviente<sup>312</sup>.

- Cultivar IDS-ICS al generar desidentificación con el ego y sus estructuras de deseos resulta una liberación del destino inflexible al que éste le somete. Comúnmente no se percibe que la necesidad, y las formaciones de deseos en las que se concreta, someten, porque dejan cierto margen de variación. La posibilidad de libertad solamente aparece cuando uno se establece en DA, supone el fin del sometimiento a la realidad construida desde la necesidad<sup>313</sup>.

- El mundo del ego es un mundo pequeño, a la medida de sus exigencias, es un mundo que gira a su alrededor y respecto al cual está lleno de expectativas, es decir de temores, porque difícilmente se van a cumplir.<sup>314</sup>

Silenciar el mundo del ego permite comprender que la verdadera realidad propia y del mundo no es la de sus interpretaciones sino la de la dimensión absoluta<sup>315</sup>. Y a la

---

<sup>312</sup> *Abandone su apego a lo irreal y lo real caerá en su propia cuenta rápida y suavemente. Deje de imaginarse que usted es o que usted hace esto o aquello y la comprensión de que usted es la fuente y el corazón de todo amanecerá en usted. Con esto vendrá un gran amor que no es elección o predilección, ni apego, sino un poder que hace a todas las cosas dignas de amor y amables.* (Nisargadatta:2)

<sup>313</sup> *Cuando hay contacto de un tipo deseable o el recuerdo de esto, y cuando hay libertad respecto de contactos indeseables o del recuerdo de éstos, decimos que hay felicidad. Tal felicidad es relativa, y es mejor llamarla placer.*

*Sin embargo, los hombres quieren una felicidad absoluta y permanente. Ésta no reside en los objetos, sino en lo Absoluto. Es paz, libre de dolor y de placer es un estado neutral.* (Ramana, Conversaciones Tomo I: n°17)

*Yo existo ahora. Yo soy el saboreador. Yo saboreo los frutos de la acción. Yo era en el pasado y yo seré en el futuro. ¿Quién es este «yo»? Al encontrar que este «yo» es pura Consciencia más allá de la acción y del gozo, se obtienen la libertad y la felicidad. Entonces no hay ningún esfuerzo, pues el Sí mismo es perfecto y no queda nada más que ganar.* (Ramana, Conversaciones Tomo I: n°207)

*Cuando el sentimiento del ego brotó en los tres demonios, inmediatamente surgió en ellos el deseo de conservar la vida, y de mantener la salud, la riqueza, el placer, etc... Estos deseos debilitaron seriamente su personalidad, e hicieron brotar en sus mentes la confusión y la duda, que a su vez dieron lugar a los sentimientos 'Esto es mío' y 'Este es mi cuerpo'. Todo esto redujo notablemente su capacidad y perdieron eficiencia en su cometido. Después se dedicaron a comer y beber cosas agradables. Los objetos les proporcionaban sensaciones de placer y les privaban de libertad. Al perder la libertad, también perdieron el valor, pues comenzaron a sentir miedo. El pensamiento de que podían morir en aquella guerra llegó a aterrarlos.* (Yoga Vasishtha:177)

*Igual que un insecto atrapado en el interior de una vasija recupera su libertad de movimiento cuando la vasija se rompe en pedazos, cuando tu mente salte en pedazos y con ella desaparezca el mundo ilusorio que hay en su interior, podrás recuperar tu propia libertad.* (Yoga Vasishtha:261)

*El ignorante que pretende saciar sus apetitos no puede librarse de la cadena de la esclavitud, como un pájaro enjaulado es incapaz de encontrar la libertad.*

*Su mente, intoxicada por innumerables tendencias y conceptos, no puede detener la rueda giratoria del nacimiento y la muerte que llamamos samsára.* (Yoga Vasishtha :321)

<sup>314</sup> La realidad es demasiado compleja como para que se doblegue a las expectativas de un individuo.

<sup>315</sup> *Es el Âtman del cual sólo se puede decir: 'no, no'; inasible, pues no es asido; indestructible, pues no es destruido; no está adherido a algo, pues no se adhiere; libre de todo lazo; no tiembla; no sufre daño:*

vez comprender que la DR y la DA son una única realidad que nuestra condición de vivientes necesitamos que hablan precisa difractar para poder sobrevivir y cambiar cuando sea necesario o conveniente (C\_EA2:238).

- A las SC hay que plantearles que la capacidad de silenciar radicalmente las necesidades reales y urgentes es el instrumento de nuestra especie para satisfacer, con mayor eficacia que las restantes especies, las necesidades reales y urgentes en situaciones de cambio. Advirtiéndoles que la eficacia del silenciamiento reside en que sea radical, solo así podemos operar en flexibilidad completa (C\_EA1:35-36).

Hemos dicho que la pretensión del silenciamiento como recurso básico es de eficacia: adquirir flexibilidad. Ese silenciamiento es posible porque no estamos enclaustrados en un único acercamiento a la realidad, sino que el habla nos proporciona un doble acceso. O sea, por la posibilidad del acceso gratuito a la realidad podemos silenciarnos, y silenciándonos nos adentramos en la dimensión gratuita. Podemos pues afirmar que el uso de las facultades desde el silencio además de su utilidad vale la pena ser practicado por sí mismo.

Así pues, el recurso básico de nuestra especie, la capacidad de distanciamiento y silencio, tiene dos orientaciones:

- una pragmática, como instrumento básico de supervivencia, de adaptación, de cambio, de flexibilidad;
- y otra sin funcionalidad práctica, pero que abre de par en par caminos y dimensiones de la realidad válidos por sí mismos<sup>316</sup>.

---

*Y a aquel, ya no lo alcanzan estos pensamientos: 'Hice mal', 'hice bien'. Ha superado esos pensamientos. Lo que ha hecho y lo que no ha hecho no lo atormentan.*

*El que sabe esto, lleno de paz y de autodominio, satisfecho y paciente, concentrado, ve a su Âtman en su Âtman y todo lo ve como el Âtman. El mal no lo vence, él vence al mal. El mal no lo quema, él quema todo mal. Libre de mal, libre de impurezas, libre de dudas, se convierte en un brahmán. Ese es el mundo de Brahman, oh rey, y yo te he hecho llegar a él, así dijo Yājñavalkya. (Brihadâranyaka Upanishad. 4, 22-23).*

*Prajâpati dijo: Es necesario buscar, es necesario desear conocer al Âtman que ha apartado de sí todo mal, libre de la vejez, libre de la muerte, libre del dolor, libre del hambre, libre de la sed, cuyos deseos son realidad, cuyo pensamiento es realidad. Aquel que encuentra y conoce a este Âtman, aquél obtiene todos los mundos y todos los deseos. (Chândogya Upanishad 8,7,1)*

<sup>316</sup> *Hasta que el hombre pueda escuchar el mensaje sin palabras y olvidar el mensaje verbal, permanecerá encadenado. (Shah: 134)*

*Vende tu inteligencia y compra perplejidad;*

*la inteligencia es mera opinión, la perplejidad intuición. (Rumi,1984: 223)*

*Sabe, Rama, que el mundo, con su curso circular, es la gran rueda; y el corazón humano su cubo o su eje, el cual, debido a su continua rotación, produce toda esta ilusión dentro de su circunferencia. Si con tu valiente esfuerzo eres capaz de parar ese movimiento de tu corazón, detendrás al mismo tiempo la rotación de la órbita de la ilusión.*

- Colectivamente el cultivo de la CHP es imprescindible para la SC porque al rebajar la identificación con el cuadro de deseos a nivel individual permite que los individuos puedan actuar en favor de la supervivencia del colectivo<sup>317</sup>.

#### 4.5.4 Obstáculos al cultivo de la cualidad humana profunda en sociedades de conocimiento

Los obstáculos al cultivo de la cualidad humana profunda en las sociedades de conocimiento provienen bien de las creencias religiosas, bien de las laicas ambas, implican un sometimiento del pensar y del sentir que está en contradicción con la dinámica misma de la creatividad propia de las sociedades de conocimiento. La sociedad de conocimiento requiere individuos máximamente flexibles y toda creencia resulta un límite a la movilidad mental y sensitiva.

Si se liga el cultivo de IDS-ICS (interés, desapego, silenciamiento, indagación, comunicación y servicio) a la religión ello va a suponer un sometimiento mental y sensitivo de individuos y colectivos lo que conllevará su rechazo. Así es que en la medida que se ligue el cultivo de la cualidad humana profunda a la religión se impide que la noticia de la dimensión absoluta llegue a los individuos de la sociedad de conocimiento porque vendrá en un molde cultural estático, jerárquico, autoritario, patriarcal ligado intrínsecamente a la interpretación desde la epistemología mítica lo que conduce a que en estas sociedades se juzgue la oferta de las tradiciones religiosas como

---

*Los sabios han llamado escenario mágico (maya) a nuestra conciencia del mundo, designándola como aparición de ignorancia, simple idea, y causa y efecto de nuestras acciones.*

*Sabe que es el alma embaucadora quien desarrolla al mundo visible ante ti; desempáñala, pues.*

*Al igual que al liberarse del imaginario temor de un tigre en la selva se reencuentra el reposo interior, así, profundizando en tu búsqueda, descubrirás que no existe cautividad en el mundo: las nociones 'ese es el mundo' y 'este soy yo' no son más que errores del alma (Valmiki: 27, 38, 39).*

<sup>317</sup> ... si alguno de vosotros quiere ser grande, sea vuestro servidor; y el que de vosotros quiera ser el primero, sea el siervo de todos... (Mc. 10, 43-44).

*La unidad no es solamente una afirmación metafísica concerniente a la naturaleza del Absoluto, sino también un método de integración, un medio de realizar su propia totalidad y la profunda unicidad de toda existencia. Cada aspecto del Islam gravita en torno de la doctrina de la Unicidad, unidad que el Islam busca realizar ante todo en el ser humano, en su vida interior y exterior. Toda manifestación de la existencia humana debería estar orgánicamente ligada a la Shahâda «Lâ ilâha ill'Allah» (no hay más dios que Dios) que es la forma más universal de expresar la Unidad. Esto significa que el hombre no debería compartimentarse, establecer divisiones entre sus pensamientos y sus acciones. Cada uno de sus actos, hasta su forma de caminar y de comer, debería manifestar la norma espiritual que reside en su espíritu y en su corazón. [...]*

*El Islam, en efecto, porque es la religión de la Unidad, no ha establecido jamás, y en ningún dominio, distinción entre lo espiritual y lo temporal, entre lo religioso y lo profano. (Nasr:35-37).*

falta de cualidad, de realidad (RsCH:155). Además de esta ligazón entre cualidad humana profunda y tradiciones religiosas surge otro obstáculo que es que en Occidente las religiones se han mostrado detractoras de la creatividad en ciencia y tecnología lo que añade dificultad al acceso a su conocimiento sobre la dimensión absoluta en las nuevas sociedades.

Por la misma razón también las creencias laicas son obstáculo al cultivo de la cualidad humana profunda en la sociedad de conocimiento. Por ejemplo la creencia laica que sostiene que solo existe lo que puede probar la ciencia, todo lo otro es invención resulta una barrera difícilmente franqueable. Desde esta perspectiva solo existe el mundo conceptual, lo racionalizado y no se acepta nada que no pueda conceptualizarse, ello va a restar importancia hasta anularla a todos aquellos ámbitos que escapan de la pura conceptualización como la belleza, el amor verdadero, el servicio totalmente gratuito, es suma a aquello que pertenece al ámbito de la pura gratuidad.

Otro obstáculo que aparece muy frecuentemente en las sociedades de conocimiento es la confusión del cultivo de la espiritualidad o cualidad humana profunda con el desarrollo personal. Desde lo que hemos presentado debemos valorarlo como una manera de reafirmar la propia identificación con el ego, lo que se opone con el cultivo de la dimensión absoluta como hemos mostrado. Hemos reiterado que la propuesta de cualidad humana profunda pasa por la desidentificación con el ego y el silenciamiento de los deseos que le constituyen, así como de los temores que le acompañan, mientras que el desarrollo personal mantiene la concepción de persona a la que se le busca un mejoramiento en su lectura y valorización de las personas y acontecimientos. Se concluye que ese no puede ser pues vía para la cualidad humana profunda.

Por otra parte confundir el cultivo de la dimensión absoluta con una exaltación colectiva o individual de la afectividad mediante el método que sea, canciones, movimientos repetitivos e intensos, es otro obstáculo. Por estos procedimientos se consigue temporalmente un cierto distanciamiento del yo y de su problemática, pero después de la experiencia todo vuelve a su mismo lugar, así podemos ver que el cambio de nivel de conciencia provocada desde fuera no es vía que conduzca a la cualidad humana ni a la cualidad humana profunda.

Para los miembros de las sociedades de conocimiento también resulta un obstáculo ligar el cultivo de la cualidad humana profunda al seguimiento incondicional

y la sumisión a líderes. Tal actitud conduce a incapacitar a los individuos para discernir por sí mismos qué es la cualidad humana y cualidad humana profunda y cuál es el camino a seguir en su cultivo, lo que va a impedir una correcta autoconducción. Ante el riesgo que conlleva autoconducirse se opta por seguir a quien promete resultados inmediatos que a menudo implica sometimiento al líder. Cuando de lo que se trata es de un ejercicio de libertad en el pensar, el sentir y el actuar sin sometimientos a uno mismo ni a otros; de moverse solamente por el interés por toda realidad, sin buscar ningún tipo de retorno.

Un caso particular de la situación anterior es el refugiarse en la verdad de siempre de las tradiciones religiosas que se vive como una muralla frente a la incertidumbre y el miedo que aparece cuando se disuelven las infalibilidades concomitante a las sociedades de conocimiento. Esa dinámica es dañina porque frena la creatividad tanto en la vida cotidiana como en el cultivo de la dimensión absoluta. Moverse guiados por ese miedo impide tener el coraje de transformar el modo de vivir al ritmo acelerado de los cambios que las continuas creaciones científicotécnicas, en productos y servicios que provocan en todos los aspectos de nuestras maneras de vivir. Estos movimientos fundamentalistas confunden la cualidad humana y la cualidad humana profunda con las formas que tuvieron en las sociedades preindustriales. Las actitudes ultraconservadoras seducen porque se manifiestan capaces de saber qué hay que creer, pensar, sentir, actuar y cómo hay que organizarse.

También la síncretismo entre las enseñanzas de diversas tradiciones religiosas resulta un perjuicio porque lleva a mezclas incoherentes. Si como hemos presentado cada tradición está vertida en unas formas de acuerdo a unos modos de vida particulares, entonces ellas forman un sistema axiológico coherente en el que hay un rigor estructural, así es que no tiene sentido mezclar elementos de sistemas axiológicos de diferente estructura. Estas son razones para pensar que tales mezclas no van a poder conducir de manera eficaz y digerible hacia la dimensión absoluta.

Mantener la visión del mundo de la pluralidad propia del ego como incuestionable, sacralizarla, es uno de los grandes impedimentos de las sociedades de conocimiento configuradas desde la empiria de la ciencia porque en la ciencia es frecuente que se tome sus teorías como descriptivas de cómo es y cómo funciona la realidad. Esa incuestionabilidad deja a los individuos fijados en la ignorancia de tener esa modelación como real. La cualidad humana profunda reside en la clara y explícita

distinción entre la dimensión absoluta, que es el no-dos, y la dimensión múltiple relativa (C\_RsCH:196).

Identificarse con la propia condición depredadora, que es la actitud más habitual de los humanos impide imaginar la posibilidad de actuar sin pedir retorno. Situados ahí sólo se atiende a aquello que puede depredarse, y se produce un cerramiento al uso desinteresado de nuestras facultades, sin egocentración.

#### **4.5.5 Actitudes que acompañan el proceso de cultivo de la cualidad humana y la cualidad humana profunda**

Hemos dicho que el cultivo de la cualidad humana y la cualidad humana profunda resulta imprescindible para la sociedad de conocimiento; y que resultaba sumamente peligroso y pérdida de un tiempo del que la sobrevivencia del planeta no dispone, no aprovechar la sabiduría sobre la dimensión absoluta que nos ha llegado a través de las tradiciones religiosas. También hemos remarcado que en las sociedades de conocimiento el acceso a las tradiciones religiosas deberá hacerse desde la epistemología no mítica, liberada de creencias y formas culturales del pasado. Desde condiciones culturales cambiantes, habrá que hacerse capaz de saber extraer conocimiento sobre el cultivo de la cualidad humana profunda de las tradiciones religiosas, así como sacar orientaciones para la indagación de la dimensión absoluta como dato de los diferentes intentos de expresarla que se encuentran en ellas. Si la vía es simplemente el aprendizaje los mediadores con la dimensión absoluta tenderán a desaparecer.

Vamos a abordar elementos que debe incorporar todo cultivo de la cualidad humana y la cualidad humana profunda que a su vez configuran la estrategia general de cultivo. Se trata de unas actitudes que se interrelacionan entre ellas.

##### **La gratuidad**

Es preciso fomentar el cultivo de la gratuidad en nuestro acceso a la dimensión relativa, cuanto más gratuito sea ese acceso, más flexibilidad y cualidad humana proporciona. Es



un rasgo imprescindible puesto que sin ella se imposibilita todo intento de acceso a la dimensión absoluta porque nos mantenemos atrapados en la dimensión relativa. Si la cualidad humana se cultivara únicamente por su utilidad, dejaría de ser gratuita y dejaría, con ello, de poder prestar la función de generar flexibilidad y cualidad<sup>318</sup>.

En la medida que se plantee el cultivo de la dimensión absoluta para obtener beneficios como pacificación, realización personal lo que se estará haciendo es intentar salvar el ego y su mundo, es decir con estas pretensiones uno se ancla en la dimensión relativa. Por tanto podemos afirmar que si se abandona el cultivo gratuito de la dimensión absoluta, se mutila la naturaleza humana que como tal debe tener un doble acceso a la realidad, y como consecuencia la especie perdería flexibilidad.

El cultivo intensivo de la gratuidad es condición de posibilidad de unas sociedades de conocimiento con funcionamiento correcto. La gratuidad, como hemos dicho, tiene siempre una función biológica y podemos decir que ahora en las SC juega un papel central. Cuanta más gratuidad mayor flexibilidad, mayor libertad respecto al mundo construido por el ego, desde ahí mayor capacidad de imparcialidad para afrontar situaciones, personas lo que posibilitará respuestas más adecuadas.

### **Constancia para un proceso largo y laborioso**

El cultivo de la cualidad humana profunda se puede comparar al aprendizaje de un arte. Al igual que el artista, se debe aprender tanto de los que lo dominan en el presente como de los del pasado, de todas las corrientes, se debe permanecer siempre en alerta respecto a lo que haga referencia a la cualidad humana profunda lo que conduce a un gran refinamiento respecto a ella<sup>319</sup>. En el caso del cultivo de la cualidad humana y la

---

<sup>318</sup> Hay personas que comprenden y practican pero que mantienen un sentido del logro, produciendo una autoimagen que se llama el ego religioso. Sólo cuando te liberas del ego religioso se puede hablar de liberación por la extinción. (Hui Neng, 1999:150).

<sup>319</sup> Recogemos aquí el procedimiento de Joan Miró. Necesito una gran soledad per poder pintar porque la pintura, mi pintura, exige una tensión enorme. Es preciso que este 'chez moi' y que me ponga en las mejores condiciones de trabajo. Necesito un verdadero entrenamiento físico para poder pintar [...] Como poco, escucho música, leo -prácticamente solo poesía-, paseo mucho en la naturaleza. Ahora que vivo en el campo miro el mar, los árboles, los pájaros. Y esta manera de pasar los días con mí mismo, en silencio, me permite mantener la tensión que necesito para poder pintar.

[...] tuve la suerte de ser alumno de Galí. Tenía una escuela de pintura a la que fui cuando tenía unos 16 años, más o menos. Su concepción de la enseñanza del arte era muy original. Hacía lo siguiente:

cualidad humana profunda será conveniente acercarse a las grandes corrientes de cultivo de la cualidad de la historia de la humanidad, que principalmente, aunque no exclusivamente son, las tradiciones religiosas y espirituales. No hay posibilidad de atajos aunque haya quien los pretenda ofrecer<sup>320</sup>.

Para evitar esta situación la sociedad debería facilitar la existencia y auspiciar centros públicos para el cultivo de la cualidad humana profunda a los que debería hacerse un seguimiento para evitar desviaciones nocivas.

El acceso completo a la dimensión absoluta no se realiza de golpe, se realiza por pasos, se necesita tiempo, paciencia, esfuerzo, ánimo, valor y vigor. Los métodos que se ofrecen en las tradiciones religiosas deben utilizarse en el inicio de la indagación pero deben abandonarse en cierto momento, mientras que la aproximación a los textos se va a necesitar siempre<sup>321</sup>.

## **Lucidez**

Es imprescindible potenciar la lucidez mental-sensitiva, principalmente respecto a uno

---

*nos hacía tocar un objeto con los ojos cerrados y después nos pedía que dibujáramos la forma, según lo que habíamos tocado. O también aconsejaba hacer con barro el objeto que acabábamos de tocar con los ojos cerrados. Evidentemente esto nos daba un sentido muy vivo de las formas y de los volúmenes. Era una gran disciplina.*

*Estoy muy agradecido a Galí. Era un hombre con un espíritu enormemente libre. No se limitaba a enseñarnos pintura. Nos tocaba música, nos leía poemas. En resumen apuntaba a un entrenamiento global del espíritu del que tenía que surgir la pintura. (Vallier,1982:127,139)*

<sup>320</sup> A menudo algunos profesionales de *coach* o de algunas corrientes de psicología que acuden a las grandes tradiciones de sabiduría sobre la CHP toman de ellas algunos productos, algunas técnicas y luego los distribuyen a sus clientes como procedimientos generadores inmediatos de serenidad, y para ello falsean las TR en alguna medida. Provocan en sus clientes un cierto efecto que va a ser de corto recorrido porque no se enseña a indagar en profundidad y a propio riesgo, y por la misma razón una cierta dependencia de estos profesionales.

<sup>321</sup> «Si la gente me pregunta a qué se parece el zen, le diría que es como aprender el arte de robar. El hijo de un ladrón vio envejecer a su padre y pensó: 'Si es incapaz de llevar adelante su profesión, ¿quién ganará el pan en esta familia, salvo yo mismo? Debo aprender el oficio'. Comunicó la idea a su padre, quien la aprobó. Una noche, el padre llevó al hijo a una casa grande, forzó la cerca, entró a la casa y, abriendo un gran baúl, le dijo que fuese a sacar vestidos. Tan pronto el hijo se introdujo en el baúl, hizo caer la tapa y aseguró la cerradura. Entonces el padre salió al patio y, golpeando fuertemente la puerta, despertó a toda la familia, al tiempo que silenciosamente se deslizó por el agujero que anteriormente practicara en la cerca. Los moradores se despertaron y encendieron velas, pero descubrieron que los ladrones se habían ido. El hijo, que todo el tiempo había permanecido a seguro, confinado en el baúl, pensó en su cruel padre. Estaba grandemente mortificado cuando surgió en él una buena idea. Hizo un ruido que sonó parecido al chillido de una rata. La familia dijo a la sirvienta que tomase una vela y examinase el baúl. Al ser abierta la cerradura de la tapa, salió el prisionero, apagó la luz de un soplo, hizo a un lado a la sirvienta y huyó. Los moradores corrieron tras él. Al advertir un pozo junto al camino, tomó una gran piedra y la tiró al agua. Todos los perseguidores se congregaron alrededor del pozo tratando de hallar al ladrón ahogándose en el oscuro agujero. Mientras tanto, él estaba de vuelta y seguro en casa de su padre, imputándole el haberse podido escapar por poco. El padre le dijo: 'No te ofendas, hijo mío. Dime solamente cómo te escapaste'. Cuando el hijo le narró todas sus aventuras, el padre observó: '¡Ya lo lograste: aprendiste el arte!'» (Suzuki, Vol.1:259)

mismo, desde ahí se puede comprender la fragilidad humana, su inconsistencia<sup>322</sup>. También se necesita para saber reconocer la dimensión absoluta en la misma realidad, hay que estar pues vigilantes para que se mantenga lo más viva posible evitando que no se embote con las preocupaciones propias de la dimensión relativa<sup>323</sup>.

### **Sencillez**

El acceso a la dimensión absoluta está ligado a la sencillez, a la humildad fruto de conocer la fragilidad de todo por naturaleza, frente a lo cual no cabe otra postura que sencillez y lucidez que evita querer ser alguien<sup>324</sup>.

### **Limpieza de corazón**

Es imprescindible eliminar los rencores pues nos dejan atrapados a las expectativas no cumplidas del ego.

El desapego genera limpieza de corazón entendida como sinceridad, sin ansias de aparentar, donde no importan las apariencias sino los hechos.

Es un consejo repetido en los sabios de las tradiciones religiosas que se precisa

---

<sup>322</sup> Él [el monje] habiendo abandonado la desidia y la pereza vive libre de desidia y de pereza, con conciencia lúcida, atento autoconsciente, purifica completamente su mente de desidia y de pereza. (Digha Nikaya:188)

*Dichosos los siervos aquellos a quienes el amo hallare en vela; en verdad os digo que se ceñirá, y los sentará a la mesa, y se aprestará a servirlos. (Lc. 12, 37).*

*Vosotros sabéis bien que, si el amo de casa conociera a qué hora habría de venir el ladrón, velaría y no dejaría horadar su casa. Estad, pues, prontos, porque a la hora que menos penséis vendrá el Hijo del hombre. (Lc. 12, 39-40).*

<sup>323</sup> Cuando surge el espíritu de investigación, aparece también la ecuanimidad y homogeneidad absolutas. Sólo has nacido por la ignorancia (avidyá), que es la ausencia de sabiduría (vidyá) y de discriminación (vivéka). Cuando aparece la sabiduría, dejas de existir por completo, mente ingenua. ¡Bienvenida sea esa sabiduría!. Lo que surgió de la ignorancia, perece por la sabiduría. Este conocimiento que ha brotado en ti, te ha sustituido verdaderamente y con esta sustitución, mente absurda, has alcanzado la verdadera felicidad. No hay mente alguna, sólo existe el ser, sólo él es y en eso consiste, paradójicamente, tu felicidad. Yo soy ese ser y no hay nadie más que yo en el universo. Soy la infinita conciencia, cuyo estado dinámico se manifiesta como ese universo que antes contemplaba fuera de mí como algo extraño. (Yoga Vasishtha: 301)

<sup>324</sup> La humildad y el silencio son esenciales para un sadhaka, por muy avanzado que esté. (Nisargadatta:75)

*Si eres humilde y sincero, con esta enseñanza conseguirás lo que te propones; si no es así, mis explicaciones serán como dejar oblaciones en un plato de cenizas. (Yoga Vasishtha 232)*

*La erudición que conduce a la búsqueda de la Verdad y a la humildad es buena. (Ramana Conversaciones, Tomo II:nº256)*

*... el mayor entre vosotros será como el menor, y el que manda como el que sirve. (Lc. 22, 26).*

*Quien no recibe el Reino de Dios como un niño, no entrará en él. (Lc. 18, 17).*

sostener una actitud sin dobles intenciones<sup>325</sup>.

Todo lo que hay que hacer es interesarse con toda la mente, todo el corazón y de manera intensa y completa por la realidad en la que se vive, tal cual viene, hasta tal punto que la vida se convierta en una indagación, una búsqueda directa, sin doblez, sin otro interés que la realidad misma (C\_MdL:8).

Silenciar el deseo, al grado de los muertos dice el Islam, conlleva un desprendimiento de todo lo que es condición de posibilidad de verdadero interés y amor sin condiciones porque lo que pone condiciones, el ego y su mundo, se ha callado. Se eliminan así los obstáculos a la comprensión de personas y situaciones, sin reproche ni resentimientos. Sin aversión ni deseo no se proyecta sobre lo que se quiere conocer. Así se adquiere libertad (C\_PdS:216; C\_CdS:27).

### **Dedicación y atrevimiento**

El acceso a la dimensión absoluta requiere dedicación para razonar, reflexionar y meditar sobre ese dato desde las diferentes visiones<sup>326</sup> que muestran unas aproximaciones a la dimensión absoluta que irremediabilmente resultan desconcertantes puesto que hacen referencia a lo que es sin forma, que no es a la medida de la necesidad, que no es un ente entre otros entes<sup>327</sup>.

La dimensión absoluta es la fuente, es la realidad de todo, afirman los sabios y hemos intentado fundamentar, así que acceder a ella pasa por poner confianza en *eso* sutil lo cual requiere dedicación y atrevimiento. Es pues un impedimento poner la confianza en lo que ocurre en la dimensión relativa incluyendo al ego pues solo es una modelación, está vacía de realidad<sup>328</sup>.

Se precisa decisión en el cultivo de la sabiduría de la dimensión absoluta porque es la libertad, es dejar de estar sometido a la necesidad y su mundo aunque la ilusión

---

<sup>325</sup> *Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque ocultaste estas cosas a los sabios y discretos y las revelaste a los pequeñuelos.* (Mt. 11, 25)

*Bienaventurados los pobres de espíritu, los mansos, los que lloran, los que tienen hambre y sed de justicia, los misericordiosos, los limpios de corazón, los que padecen persecución por la justicia, cuando os insulten y persigan con mentira.* (Mt. 5, 1-13).

<sup>326</sup> *Él se retiraba a lugares solitarios y se daba a la oración.* (Lc. 5, 16)

<sup>327</sup> [...] *no serviremos sino a Dios, no Le asociaremos nada y no tomaremos a nadie de entre nosotros como Señor fuera de Dios* (Corán III,64)

<sup>328</sup> *¿Quiénes desesperan de la misericordia de su Señor, sino los extraviados?* (Corán XV, 56)

respecto a la dimensión relativa apenas nos perita lucidez sobre ello<sup>329</sup>.

Cultivar la cualidad humana profunda que supone vivir desde el silenciamiento de la egocentración claramente requiere de una actitud radical, pues no es posible compaginar un uso egocentrado de las facultades con su uso desegocentrado. Por lo que en este cultivo es preciso estar dispuestos a dejar lo que sea y a quien sea para adquirir la cualidad humana profunda. Por tanto es condición de posibilidad de adquirir cualidad humana profunda el atrevimiento y el coraje pues será preciso abandonar lo que se ha dado por real y valioso, para entrar en lo que a priori vivenciamos como vacío<sup>330</sup> (C\_EA2:62).

La consecuencia de no tener la lucidez y el atrevimiento de reconocer la no entidad del ego es existencia del ego como entidad autónoma, y de resistirse a pensar, entidad del ego es tener que llevar una vida de sufrimiento e insatisfacciones. Se precisa lucidez que a su vez requiere el coraje de arriesgarse a seguir con decisión lo que solo se entrevé, ya que solo después de un largo recorrido la claridad se hace plena (C\_EA4 173-174).

### **Libertad, desprendimiento**

El acceso a la dimensión absoluta solo se alcanzará si uno se asienta en lo que está libre de condicionamientos, es decir la vía es vivir sin punto de asentamiento, sin soporte, sin

---

<sup>329</sup> *Prajâpati dijo: Es necesario buscar, es necesario desear conocer al Âtman que ha apartado de sí todo mal, libre de la vejez, libre de la muerte, libre del dolor, libre del hambre, libre de la sed, cuyos deseos son realidad, cuyo pensamiento es realidad. Aquel que encuentra y conoce a este Âtman, aquél obtiene todos los mundos y todos los deseos.*

*Los dioses y los asuras lo oyeron. Se dijeron: vamos, busquemos aquel Âtman, encontrando al cual uno obtiene todos los mundos y todos los deseos. Indra de entre los dioses y Virochana de entre los asuras partieron. Y ambos, sin haberse puesto de acuerdo, con un leño en la mano, llegaron donde Prajâpati.*

*Durante treinta y dos años vivieron como estudiantes religiosos. Prajâpati les dijo: ¿Con qué fin habéis estado viviendo aquí? Ellos le contestaron: Es necesario buscar, es necesario desear conocer al Âtman que ha apartado de sí todo mal, libre de la vejez, libre de la muerte, libre del dolor, libre del hambre, libre de la sed, cuyos deseos son realidad, cuyo pensamiento es realidad. Aquel que encuentra y conoce a este Âtman, aquél obtiene todos los mundos y todos los deseos, dicen que éstas son vuestras palabras. Hemos estado viviendo aquí buscando al Âtman. (Chândogya Upanishad.8, 7, 1-3).*

<sup>330</sup> *No os preocupéis de vuestra vida, por lo que habéis de comer; ni de vuestro cuerpo, por lo que habéis de vestir,... (Lc. 12, 22).*

*Si a la hierba, que hoy está en el campo y mañana es arrojada al horno, así la viste Dios, ¿cuánto más a vosotros, hombres de poca fe? No andéis buscando qué comeréis y qué beberéis, y no andéis ansiosos, porque todas estas cosas las buscan las gentes del mundo, pero vuestro Padre sabe que tenéis de ellas necesidad. Vosotros buscad su reino, y todo eso se os dará por añadidura. (Lc. 12, 28- 31).*

*Si vosotros, pues, siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¿cuánto más vuestro Padre celestial dará el Espíritu Santo a los que se lo piden? (Lc. 11, 13).*

*No temáis; vosotros valéis más que muchos pájaros. (Lc. 12, 7).*

base permanente, podríamos decir que el lugar de establecimiento es el completo vacío de base, puesto que nada de lo que se toma como existente, es; ni siquiera de la dimensión absoluta se puede decir que sea o no sea<sup>331</sup>.

La indagación de la dimensión absoluta requiere de amor y desprendimiento para así poder conseguir la lucidez y la libertad imprescindibles para acceder a ella. El cultivo de la cualidad humana profunda requiere de la libertad de toda sumisión a formas de cultivo, a mantener pensamientos acrílicos.

Por lo que hemos venido presentando sólo la acción total y plenamente gratuita se puede convertir en conocimiento, hasta ha de desaparecer cualquier rastro de interés en obtener conocimiento.

Se entra en la dimensión absoluta en la medida que ha desapego respecto a toda cosa, sea material, concepciones o sentires. La perfecta sabiduría de la dimensión absoluta se alcanza en la desnudez completa de todo, en el vacío completo<sup>332</sup> (C\_EA2:125).

Si la dimensión relativa es una modelación sobre la dimensión absoluta, entonces se puede afirmar que no hay nada ni nade que necesite ser liberado, todo es libre, el error radica en la interpretación y experimentación de lo que hay que está ligada a la necesidad<sup>333</sup>.

---

<sup>331</sup> *El cambio y no cambio, sufriendo y calma, el ser y el no-ser, lo precioso y lo repugnante, tan solo una Talidad en esta Vacuidad son.* (Prajñāpāramitā-Ratnagunasamcayagāthā Cap. II, 36).

*Habiendo renunciado a un destino feliz para sí mismo,  
Practicando sus obligaciones para con todos los seres, día y noche, libre de duda en su pensamiento:  
Como una madre, cuidando a su único hijo,  
Mora él incansable en su decidida intención.* (Prajñāpāramitā-Ratnagunasamcayagāthā Cap. XIX, 14).

*Cuando él ha hecho un regalo, no hace de él una base o soporte.  
Y nunca espera él una recompensa por ello.  
Habiendo renunciado de este modo, se convierte en un sabio renunciador de todo.  
Lo poco a lo que ha renunciado se convierte en mucho e incommensurable.* (Prajñāpāramitā-Ratnagunasamcayagāthā Cap. XXXI, 14).

<sup>332</sup> *Como hábil barquero va desde esta (orilla) a la otra orilla,  
Pero no permanece en ninguna de las dos, ni permanece en  
el gran caudal.* (Prajñāpāramitā Ratnagunasamcayagāthā, Cap. XIX, 7).

*No discriminar, libre de construcciones, cursar decididamente,  
Esta es la práctica de la sabiduría, la más destacada perfección.* (Prajñāpāramitā Ratnagunasamcayagāthā Cap. X, 220).

*Cuando aquel que desarrolla la sabiduría hasta el final no  
agarra el más mínimo dharma,  
Condicionado o incondicionado, oscuro o brillante;  
Entonces aquel llega a hablar en el mundo de la perfección  
de la sabiduría, (la cual es como) el espacio, allí donde absolutamente  
nada real es establecido.* (Prajñāpāramitā Ratnagunasamcayagāthā Cap. VII, 172).

<sup>333</sup> *Forma, percepción, sensación, voluntad y conciencia,  
Están no unidos, nunca atados, no pueden ser liberados.* (Prajñāpāramitā Ratnagunasamcayagāthā Cap. I, 20)  
*Cuando él piensa; ‘Yo curso en la sabiduría de los Jinas,*

## Servicio

El acceso a la dimensión absoluta queda bloqueado por toda interpretación y valoración de la realidad en función del propio provecho, así como por un actuar para sacar algún tipo de provecho para uno mismo. Frente a esta actitud, que es la habitual de un ser necesitado en la cotidianidad, el cultivo de la cualidad humana profunda supone alejarse de ella. Así es que el acceso a la dimensión absoluta pasa imprescindiblemente por el servicio mutuo que debe ser completamente gratuito. Toda acción se orienta al beneficio de otros sin condiciones.<sup>334</sup>

## Paciencia

---

*Yo liberaré a niyutas de seres tocados por multitud de enfermedades':  
Este Bodhisattva es uno que imagina la noción de seres,  
Y esta no es la práctica de la sabiduría, la más destacada perfección.  
(Prajñâpâramitâ Ratnagunasamcayagâthâ Cap. VII, 173).*

<sup>334</sup> *Este es mi precepto: que os améis unos a otros como yo os he amado. Nadie tiene amor mayor que este de dar uno la vida por sus amigos. (Jn. 15, 12-13)*

*Los que practican todas las buenas acciones sin un yo, sin una persona, sin un ser y sin personalidad que vive la vida alcanzarán la iluminación perfecta, completa e insuperable. (Hui Neng, 1999:213).*

*Basta con que practiques todas las buenas acciones desapegado de las cuatro imágenes y alcanzarás la iluminación. Si no te desapegas de las cuatro imágenes, entonces, aunque cultives todas las buenas acciones, aumentarás así el sentido del yo y de la persona, de tal modo que no hay manera de alcanzar la mente liberada. Si practicas todas las buenas acciones sin las cuatro imágenes, entonces es posible la liberación. (Hui Neng, 1999:214).*

*Aunque se pueda merecer mucha recompensa por regalar un universo de tesoros como acto de caridad, no existe ningún beneficio respecto de la naturaleza esencial. Cultivar la conducta de acuerdo con el mahaPrajñâpâramitâ, la gran perfección de la sabiduría, haciendo que tu propia naturaleza esencial no caiga en ninguna existencia: eso se llama la naturaleza de la recompensa.*

*Si tienes en tu mente sujeto y objeto, entonces no participas de la naturaleza de la recompensa; cuando desaparece la conciencia del sujeto y del objeto, esto se llama la naturaleza de la recompensa. (Hui Neng, 1999:165).*

*Los bodhisattvas no aceptan las recompensas. Subhuti, las recompensas producidas por los bodhisattvas no deben ser objeto de codicia ni apego: por eso se dice que no aceptan las recompensas. (Hui Neng, 1999:221).*

*Rinzai: Oh vosotros seguidores de la Verdad: si deseáis obtener una comprensión ortodoxa (del zen), no seáis engañados por los demás. Si encontráis cualquier obstáculo, interna o externamente, derribadlo lejos. Si encontráis al Buda, matadlo; si encontráis al Patriarca, matadlo; si encontráis al Arhat o al padre o pariente, matadlos a todos sin vacilación: pues éste es el único medio de liberación. No os enredéis con objeto alguno; estad por encima; pasad y sed libres. Como veo a los denominados seguidores de la Verdad en todo el país, no hay ninguno que venga a mí libre e independiente de los objetos. Al tratarlos, los derribo, vengan de donde vinieren. Si confían en la fuerza de sus armas, les quito la vida; si confían en su elocuencia, los hago callar; si confían en la agudeza de sus ojos, los cegaré. Hasta ahora no hay nadie que se haya presentado ante mí totalmente sólo, totalmente libre, totalmente único. Todos están invariablemente atrapados por las vanas tretas de los viejos maestros. En realidad, nada tengo para daros; todo cuanto puedo hacer es curaros de las enfermedades y libraros de la esclavitud. (Suzuki, 1975:380).*



Se precisa paciencia para poder observar toda la realidad con distanciamiento, y para adquirir el mismo distanciamiento como actitud. La paciencia es camino y fruto de la indagación, purifica la actitud depredadora<sup>335</sup>.

Se precisa paciencia para poder vencer la resistencia al vaciamiento del ego y de su mundo. Hay que ser paciente con el propio ritmo de transformación que aunque se espera que sea completa, hay que contar y aceptar la posibilidad de que la transformación de los niveles del sentir hondos no se llegue a producir.<sup>336</sup>

La impaciencia es fruto de las exigencias del ego pero el conocimiento de la dimensión absoluta no se obtiene de golpe, se necesita tiempo, paciencia, esfuerzo, ánimo y vigor. Con impaciencia no se puede llegar al conocimiento profundo de la dimensión absoluta (C\_EA2:154).

## **Ecuanimidad**

El cultivo de la cualidad humana profunda demanda una determinación absoluta para mantenerse ecuánime, lo contrario significaría dejarse arrastrar por el ego, sus criterios y sus demandas de ser reconocido, respetado.

La ecuanimidad es el silencio del sentir<sup>337</sup> (C\_SdM:114). La ecuanimidad rompe la clausura del ego sobre sí mismo, elimina la fuente de todo deseo y de todo temor

---

<sup>335</sup> *Aquellos que están llenos de odio, insuficientes en paciencia, ¿cómo pueden ellos obtener la iluminación?* (Prajñāpāramitā Ratnagunasamcayagāthā, Cap. XXIV, 420, 4).

*La cólera impulsa al hombre a hacer lo que no debe y la paciencia le aconseja hacer lo que es debido.* (Yoga Vasishtha:163)

*Adhiriéndonos a las enseñanzas de las escrituras, debemos esperar pacientemente la perfección; ella llegará a su debido tiempo.* (Yoga Vasishtha:180)

*El dolor y el placer alternan entre sí. Uno debe sufrirlos o gozarlos pacientemente sin dejarse llevar por ellos.* (Ramana Conversaciones, TomoIII:nº99)

*Tened paciencia! ¡Sed firmes! [...] Competid en la paciencia!* (Corán III, 200).

<sup>336</sup> *Cuando escucha a alguien hablando con dureza y ofensivamente El sabio Bodhisattva permanece completamente tranquilo y satisfecho (Él piensa): '¿Quién habla? ¿Quién escucha? ¿Cómo, a quién, por quién? El discernimiento es (entonces) dedicado a la más destacada perfección de la paciencia.* (Prajñāpāramitā-Ratnagunasamcayagāthā Cap. XXX, 8).

*Él predica el mejor Dharma vacío a los seres El querido por la totalidad del mundo se convierte en el paciente y discernidor.* (Prajñāpāramitā-Ratnagunasamcayagāthā Cap. XXX, 10).

*Cuando escucha a alguien hablando con dureza y ofensivamente El sabio Bodhisattva permanece completamente tranquilo y satisfecho (Él piensa): '¿Quién habla? ¿Quién escucha? ¿Cómo, a quién, por quién? El discernimiento es (entonces) dedicado a la más destacada perfección de la paciencia.* (Prajñāpāramitā-Ratnagunasamcayagāthā Cap. XXX, 8).

<sup>337</sup> *Si un Bodhisattva, cursando el camino de los Jinas,*



Es imprescindible para adquirir la cualidad humana profunda el cultivo de la ecuanimidad respecto a todos los seres capacitándose para amar y servir a todos. Adquirir una actitud de mente y sentir capaz de estar con todos los seres que sufren.

Alcanzar la ecuanimidad en todas las vicisitudes de la vida supone haber obtenido la libertad del desapego lo que va a permitir el reconocimiento de la dimensión absoluta. Las emociones deben moverse en el orden de la serenidad, ecuanimidad interna, mansa benevolencia, sin turbaciones, de esta manera conducen a un conocimiento más allá del sujeto y sus necesidades, es decir, un conocimiento impersonal que brota de las profundidades del yo. La tradición budista aconseja encarecidamente que los discípulos no se dejen perturbar por ninguna emoción, por excelente que parezca.<sup>338</sup> Se está hablando de una emoción impersonal que acompaña a la benevolencia incondicional y a la serenidad, ecuanimidad y lucidez, y que trasciende al yo<sup>339</sup> (C\_CdS:188). Se trata de una actitud de igualdad de ánimo en cualquier situación<sup>340</sup>.

---

*Hace (una diferencia entre) esos seres como observadores de la moral y aquellos como de mala moralidad,*

*Concentrado en la percepción de multiplicidad él es perfectamente inmoral.*

*Es incorrecto en su moralidad, no perfectamente puro en ella.* (Prajñāpāramitā-Ratnagunasamcayagāthā Cap. XXXI, 7).

*Y habiendo conocido la esencial naturaleza original de los dharmas como vacíos y sin ser,*

*Él renunciará a su propia carne, sin un pensamiento de abatimiento,*

*Por no hablar de su renuncia a las propiedades y al oro.*

*Es imposible que él pueda actuar desde la tacañería.* (Prajñāpāramitā-Ratnagunasamcayagāthā Cap. XXXI, 10).

*El Bodhisattva, habiendo comprendido por qué esos seres son asolados por la pobreza,*

*Está decidido a dar, siempre generoso.*

*Cuando él ha regalado los cuatro continentes, bien adornados, como si fueran solo saliva,*

*Está eufórico, pues no se ha quedado con los continentes.* (Prajñāpāramitā-Ratnagunasamcayagāthā Cap. XXXI, 12).

*Abandona los dos grandes enemigos, el deseo de gozar y el deseo de prosperidad mundana, cargados ambos del mal, así como la servidumbre a las buenas obras. Considera a amigos, bienes, riquezas, palacios, esposas, dones y otras cosas buenas, como un sueño o un espectáculo mágico que no dura sino tres o cinco días.*

*Sabe que donde está el deseo allí está el mundo. Nutrido de firmes sentimientos de no-apego, libérate del deseo y sé feliz.* (Ashtāvakra Gītā, Cap. 10 extractos)

<sup>338</sup> *Al tender a lo personal, la emoción impide el examen frío y desapasionado de las leyes y principios que conducen a la iluminación. El pensamiento puro es siempre impersonal, mientras que la emoción, vinculada con el deseo y, por tanto, inevitablemente personal, introduce factores que enturbian las ideas y hacen mucho más difícil su análisis sereno.* (Humphreys, 1985:116.)

<sup>339</sup> *Si él desea avanzar en esta cognición del Buddha,*

*Él (debe tener) una mente ecuánime hacia la totalidad del*

*mundo, la noción de padre y madre (hacia todos los seres).* (Prajñāpāramitā-Ratnagunasamcayagāthā Cap. XVI, 6)

<sup>340</sup> *Aquel que no siente gusto ni disgusto por nada, para el que todos los seres son él mismo, y percibe el mundo en el estado de vigilia como si imaginara objetos en un sueño, está establecido en la ecuanimidad y vive en el bosque igual que en la ciudad más poblada. El que se mueve de un sitio a otro con su conciencia vuelta hacia el interior de sí misma, ve todas las ciudades como si fueran bosques recoletos y apacibles.* (Yoga Vasishtha: 275)

*Cuando estés en ese estado de tranquilidad, que es la ecuanimidad que buscas, sentirás piedad por todos los que buscan riquezas o poder terrenal.* (Yoga Vasishtha 277).

## **Sabiduría**

Cuando la mente y el sentir dejan de interpretar y valorar desde el interés del ego, entonces pueden convertirse en testigos silenciosos y ecuanímenes lo que acarrea un nuevo conocer y sentir que surge desde el silencio de la necesidad<sup>341</sup> <sup>342</sup>. Es el conocimiento que aparece cuando nuestras facultades de conocer, percibir y sentir no están al servicio de resolver las necesidades, pues entonces podemos conocer y sentir todo lo que nos rodea y a nosotros mismos como puros testigos. Es la posibilidad de convertirse en luz que atestigua y vibra con todo.

---

*Deja que este mundo sea real o irreal, que aparezca o que desaparezca, no permitas que sus méritos o sus culpas te aparten del camino de la ecuanimidad. (Yoga Vasishtha: 212)*

*La ausencia de deseos, la ausencia de miedo, el estado sin cambios, la ecuanimidad, la sabiduría, el desapego, la no acción, la bondad, la total ausencia de maldad, el coraje, la tenacidad, la amistad, la inteligencia, la alegría, la amabilidad, la cortesía, todas estas cualidades se producen de modo natural, espontáneo e involuntario en el que se libera de los instintos de posesión y rechazo. (Yoga Vasishtha: 215 -216)*

*Aunque has mantenido nociones erróneas sobre lo deseable y lo aborrecible, debes abandonarlas por entero. Entonces disfrutarás de ecuanimidad, y la rueda de los nacimientos se detendrá para siempre. En cualquier momento que la mente intente volver a las andadas, apártala del mal y dirígela hacia la verdad. De este modo habrás domesticado al elefante salvaje de la mente. (Yoga Vasishtha :235)*

<sup>341</sup> «Sepas, hijo mío, que cada cosa del universo es una jarra llena hasta los bordes de sabiduría y de belleza. Es una gota del río de Su belleza... Es un tesoro escondido: a causa de su plenitud, ha estallado y ha hecho la tierra más brillante que los cielos. Es un tesoro escondido: a causa de su plenitud, ha brotado y convertido la tierra en algo parecido a un sultán revestido de ropa de satén» (Vitray-Meyerovitch, 1977:168).

*La Talidad del mundo, la Talidad de los Arhats,  
La Talidad de los Pratyekabuddhas, la Talidad de los Jinas,  
Como una única Talidad libre de existencia, inalterable,  
Ha sido la perfección de la sabiduría comprendida por el Tathagata. (Prajñāpāramitā-Ratnagunasamcayagāthā Cap. XII, 3).*

*Una visión en el espacio es un ser, así lo declaran ellos.  
¡Una visión como la del espacio, así deberías considerar ese objeto!  
De este modo ha sido expuesta la visión del Dharma por el Tathagata.  
Pero no es posible informar de esa visión a través de afirmaciones definitivas. (Prajñāpāramitā-Ratnagunasamcayagāthā Cap. XII, 9).*

*Ya sea que los sabios habiten el mundo, o que ellos hayan partido hacia el Nirvana final,  
Firmemente establecida permanece esta secuencia fija de Dharma: 'Los Dharmas están vacíos'.  
Es esta Talidad (tathatā) la que comprenden los Bodhisattvas. Luego por eso a los Buddhas se les ha dado el nombre de 'Tathagatas'. (Prajñāpāramitā-Ratnagunasamcayagāthā Cap. XII, 4).*

<sup>342</sup> *Como realidades dhármicas la existencia y la no-existencia son ambas no reales.  
Un Bodhisattva avanza cuando sabiamente conoce esto. (Prajñāpāramitā-Ratnagunasamcayagāthā Cap. I, 13).*

*Si, liberado de la noción de múltiples cosas, él cursa (practica) en paz,  
Entonces esa es la práctica de la sabiduría, la más alta perfección. (Prajñāpāramitā-Ratnagunasamcayagāthā Cap. I, 14).*

*Todas las palabras para las cosas en uso en este mundo deben ser dejadas atrás,  
Todas las cosas producidas y fabricadas deben trascenderse,  
La inmortal, la suprema e incomparable gnosis es entonces obtenida.  
Ese es el sentido en el que hablamos de perfecta sabiduría. (Prajñāpāramitā-Ratnagunasamcayagāthā Cap. I, 27).*

*Todos los dharmas no están realmente allí, su esencial naturaleza original está vacía.  
Comprender eso es la práctica de la sabiduría, la perfección suprema. (Prajñāpāramitā-Ratnagunasamcayagāthā Cp. I, 28).*

Ignorancia es mantenerse en la creencia de que uno es lo que sugieren los sentidos y la mente. La sabiduría es un conocimiento sin conceptos, sin representaciones, sin mediaciones lingüísticas, sin sujeto conocedor ni objeto conocido, inmediato y directo cuando se ha apartado el filtro de las formaciones lingüísticas impregnadas de deseos y temores, proyectos y recuerdos<sup>343</sup>.

#### 4.6. Repercusiones de la dimensión absoluta en la dimensión relativa

Nos interesa abordar los efectos del cultivo de la dimensión absoluta en quien la practica.

Recordemos brevemente lo que hemos dicho sobre cualidad humana. La cualidad humana es la conciencia de vivir y cultivar el doble acceso a la realidad: el de la dimensión relativa a nuestras necesidades y el de la dimensión no relativa a esas necesidades o dimensión absoluta. Y la cualidad humana profunda es vivir y cultivar la lucidez de nuestras dos dimensiones de lo real para residir, en definitiva, en la dimensión absoluta<sup>344</sup>.

Hemos visto que tanto dimensión relativa como dimensión absoluta son dato, la cualidad humana profunda sería una actitud frente a ellos. Es decir la noticia de la dimensión absoluta que se genera a partir del doble acceso a la realidad originada por el habla, y que hemos considerado como la peculiaridad propia de nuestra especie, está en relación al silencio de las exigencias del ego. Callándolas la modelación relativa a la necesidad se silencia y se hace posible residir en la dimensión absoluta. Podemos concluir que realizar la cualidad humana profunda es desplazarse a la dimensión

---

<sup>343</sup> «¡Gallardas flores, si pudiera ser tan valiente  
y ser tan poco vano como vosotras ...  
Aparecéis y dais un inocente espectáculo  
y retornáis a vuestros lechos de tierra.  
No sois orgullosas: conocéis vuestro linaje,  
pues vuestros bordados vestidos son de la tierra!» (Coomaraswamy: 182)

*Cuando el misterio de la esencia de los seres se muestra claramente, el horno del mundo se convierte en un jardín de flores* (Attar: 101)

*Mira, oh discípulo, el mundo en llamas; no temas, es un refugio, aquí mismo es un no-nacido* (Bayle de Jessé: 153).

<sup>344</sup> Recordemos que para Corbí su término cualidad humana profunda indica a aquello que se ha llamado «espiritualidad» (C\_EA4:38).

absoluta donde se presenta como fuente de todo y también de uno mismo porque desaparece la entidad de la egocentración y la de las modelaciones que necesita hacer para entenderse como separado de todo lo otro y así poder resolver sus necesidades.

El cultivo incondicional de nuestro acceso a la dimensión absoluta de la realidad, la cualidad humana profunda, aun siendo completamente gratuito, tiene profundas repercusiones en nuestra vida cotidiana de vivientes necesitados como veremos más adelante.

El cultivo de la cualidad humana profunda desplaza de la condición necesitada, es decir del temor y deseo que la rigen, ello mismo la convierte en imprescindible para la sociedad de conocimiento puesto que el potente instrumental tecnocientífico que maneja, capaz de poner en riesgo la supervivencia de la especie y de la vida en el planeta, precisa de la cualidad humana profunda (distanciamiento de los deseos y temores) para poder gestionarla convenientemente.

Si la cualidad humana profunda resulta imprescindible en la nueva sociedad, como estrategia habrá que cultivarla no solo individualmente sino también colectivamente. Individualmente la cualidad humana es independiente de la cualidad humana profunda, sería viable cultivar la cualidad humana sin atender a la cualidad humana profunda; pero a nivel de colectividad no puede ser así puesto que el manejo de todo nuestro aparato científico-técnico sin cualidad honda, resulta ser un peligro para toda existencia en el planeta.

Al respecto advierte el filósofo francés Marcel Gauchet que la experiencia de niveles invisibles y absolutos, cumple funciones fundamentales para el buen funcionamiento individual y colectivo, como equilibradora de la dimensión de la vida cotidiana que gira alrededor de las necesidades. Así previene que el olvido de esta cualidad tendría consecuencias distorsionadoras en el desarrollo humano tanto a nivel individual como social, como por ejemplo los individuos se reducirían a identificarse simplemente con un rol social sin más dimensiones y con un cierto desequilibrio por el hecho de obviar las preguntas más profundas sobre el ser humano. Sin religión se produce una pérdida de orientación para adentrarse en lo que él llama núcleo antropológico y su ámbito no visible. Con la salida de la religión no queda nada que remita a la pregunta sobre el núcleo antropológico ni se mantiene una manera acreditada para responder a cuestiones sobre sí mismo (2005:285-290).

La cualidad humana se adquiere mediante algún grado de distanciamiento individual y colectivo de la condición egocentrada y depredadora que le es propia. La

cualidad humana exige que, además de ocuparnos de satisfacer nuestras necesidades, tengamos un cultivo explícito y proporcionado, individual y colectivo, de la dimensión absoluta y gratuita de lo real. Mantenerse en la condición necesitada es apuntarse al sufrimiento, a un mundo de dolor generado y construido por nuestros deseos/temores, es mantenerse en la falta de libertad (C\_EA4:223).

El doble acceso a la realidad es la raíz de la flexibilidad de la especie, puesto que la dimensión absoluta nos mantiene abiertos a nuevas interpretaciones y valoraciones de la realidad, a nuevas formas de vivir y organizarse. De ahí que en las sociedades de conocimiento que viven de la creación y el cambio continuo en ciencias y tecnologías, en productos y servicios que alteran las formas de vivir resultará imprescindible el cultivo de la cualidad humana y la cualidad humana profunda para mantenernos flexibles y adaptarnos a las variaciones.

El cultivo del acceso a la dimensión absoluta de la realidad no únicamente debe realizarse por las ventajas prácticas que supone, sino porque vale por sí misma, porque la noticia que todo humano tiene de esa dimensión llama con fuerza, porque supone entrar en aquello que tiene verdadera realidad, frente a lo cual la dimensión de la realidad relativa a nuestras necesidades es sólo como una escenificación, una sombra sin entidad.

El humano es un animal que habla, el habla provoca la doble dimensión si no hay captación de la doble dimensión, aunque se hable podríamos decir que no se ha llegado a la condición de humano (C\_CdS:16)<sup>345</sup>.

Desde la perspectiva que hemos venido exponiendo el doble acceso a lo real es nuestra diferencia específica y es nuestra ventaja competitiva con respecto a los restantes animales, y por tanto mantener esa cualidad específica implica cultivar esa doble dimensión (C\_EA2:227).

Si la dimensión absoluta no es conceptualizable entonces cultivar la cualidad humana profunda que es cultivar su acceso no puede tratarse de conocerla sino de ser la dimensión absoluta. Ello implica una utilización de las facultades con su repercusión en el posicionamiento frente a la realidad y a la actuación.

---

<sup>345</sup> *Si el hombre no está apasionado por Dios [la dimensión absoluta] y no hace esfuerzos para alcanzarlo, no es un hombre* (Rumi, Djalal-ud-din: Fihi-ma-fihi. Pg. 57)

*Los Upanishads y las escrituras dicen que los seres humanos son sólo animales, a menos que sean seres realizados. Posiblemente son peores que animales también.* (Ramana Conversaciones, TomoI: nº 75)

La moralidad de quien reside en la dimensión absoluta arranca de su conocimiento de que ni el yo ni los otros tienen entidad alguna, de que ni el yo, ni ser, ni la percepción de cosas aisladas, tienen no-existencia en sí mismos. Sin noción de yo ni de los otros, desde la unidad perfecta, del vacío de toda posible objetivación, acotación, individuación es viable la perfecta moralidad desde la no-dualidad. Conociendo la no entidad de todo y de sí mismo no puede sino ser generoso (C\_EA2:130-142).

Pasemos a abordar diferentes efectos que produce el cultivo de la cualidad humana profunda.

#### **4.6.1. Efectos del cultivo de la cualidad humana profunda en el individuo**

##### **Libera de los condicionamientos de la necesidad**

Nuestras formas de pensar, sentir y actuar vienen determinadas por un pasado y condicionan nuestro futuro, dejándonos atrapados en ellas, el acceso a la dimensión absoluta intrínsecamente ligado al silenciamiento del ‘yo’ como entidad, nos libera del enclaustramiento al que estamos sometidos que es nuestra condición humana.

Lo que constituye nuestra individualidad, nuestros paquetes de deseos y temores, nuestros recuerdos y nuestras expectativas, son herencia de nuestros antepasados y también construcción nuestra. Eso determina, en positivo o en negativo, nuestro destino, el acceso a la dimensión absoluta que es acceder a nuestra verdadera naturaleza, al conocimiento de nuestro ser original si forma, no afectado por el tiempo, que es el ser de todo, nos libera de este destino.

Cuando se toma conciencia de la dimensión absoluta aparece como no reales todo lo que damos como sujetos o objetos. De ahí nace el desapego liberador respecto a nuestra estructura de deseos y de necesidades lo que supone desprenderse de la atadura que comporta.

Donde rige el deseo no hay libertad, hay sujeción, sumisión, necesidad, por lo que para que haya auténtica libertad, tiene que haber distanciamiento del deseo,

distanciamiento de la necesidad que son las condiciones de posibilidad de acceso a la dimensión absoluta además de sus frutos.

El acceso a la dimensión absoluta libera de formas fijadas y fronteras infranqueables, porque desde ahí se conoce que tanto los sujetos como las realidades en su naturaleza original, son sin características, son sin limitaciones. Porque está vacío y es libre es indefinible con palabras, por su utilización difícilmente recibe reconocimiento solo por quienes están en esa sutilidad<sup>346</sup> (C\_EA2:131).

---

<sup>346</sup> *Como el sueño y la ilusión, como una ciudad que surgiera entre las nubes, así es este universo irreal a los ojos del sabio que comprende los Vedas. (Kârikâ de Gaudapâda, II, 31).*

*El que conoce la Verdad, el Mahâtma, que ha aprendido que el Universo no es sino su propio Sí, vive libre. (Ashtâvakra Gítâ, Cap IV, 4)*

*No tienes vínculo con nada, eres puro. ¿A qué hay que renunciar? Destruye la identificación con el cuerpo y la mente, y entra en el estado de noúmeno, (lo que es). (Ashtâvakra Gítâ, cap V, 1)*

*El conocimiento de la imperecedera Esencia convierte a un hombre mundano, activo y elocuente, en inactivo, silencioso y sabio. ¿Qué tiene de asombroso que los hombres que están apegados a los placeres de este mundo rehuyan la santa Verdad? (Ashtâvakra Gítâ, cap XV, 3)*

*Él va hacia el Nirvana, pero nadie puede decir dónde fue. Un fuego es extinguido, pero ¿dónde, preguntamos, se ha ido? Igualmente, ¿cómo podemos encontrar a aquél que ha encontrado el Reposo Bienaventurado? (Prajñâpâramitâ-Ratnagunasamcayagâthâ Cap. I, 22).*

*Estando dotados de este modo con el dharma, libres de obstáculos, Liberados de dudas, perplejidad y consternación, decididos en lo que es beneficioso, Habiendo escuchado la perfección de la sabiduría, ellos no se desesperan. Ellos deben ser conocidos como incapaces de ser descarriados por otros, como irreversibles. (Prajñâpâramitâ-Ratnagunasamcayagâthâ Cap. XV, 6).*

*Cuando aquel que desarrolla la sabiduría hasta el final no agarra el más mínimo dharma, Condicionado o incondicionado, oscuro o brillante; Entonces aquel llega a hablar en el mundo de la perfección de la sabiduría, (la cual es como) el espacio, allí donde absolutamente nada real es establecido. (Prajñâpâramitâ-Ratnagunasamcayagâthâ Cap. VII, 172).*

*Ellos están libres de la percepción de multiplicidad; ellos hablan apropiadamente, Ellos no toman refugio en los Sramanas y Brahmanas de fuera. Libres de un autointerés ellos instruyen al mundo en el Dharma. Ellos toman deleite en el Dharma. Ellos siempre hablan amablemente. De pie, caminado, tumbados, sentados, ellos son plenamente conscientes. Ellos marchan mirando hacia delante solamente (a la distancia de) un yugo, sus pensamientos no dispersos. (Prajñâpâramitâ-Ratnagunasamcayagâthâ Cap. XVII, 2 y 3).*

*Hombres majestuosos ellos no quieren ninguna ganancia, sino siempre el Dharma. Ellos han ido más allá de los reinos de Mara. Otros no los pueden descarriar.*

*Ellos meditan en los cuatro trances, pero no utilizan esos trances como soporte. (Prajñâpâramitâ-Ratnagunasamcayagâthâ Cap. XVII, 4)*

*El sabio Bodhisattva se adiestra:*

*Pero él no permanece en ellas (las perfecciones del adiestramiento).*

*‘En eso (también) debo ser adiestrado’, (piensa).*

*En ese sentido se adiestra a sí mismo. (Prajñâpâramitâ-Ratnagunasamcayagâthâ. XXV, 6).*

El siguiente texto hindú habla de la visión de la realidad del que se sitúa en la dimensión absoluta que denominan Brahman.

*Escucha, oh Rama, esta sabiduría, que es la convicción de quien conoce la Verdad. El conjunto del vasto mundo que percibes es el immaculado Brahmán que goza de su propia gloria. Así como son agua las olas que surgen del océano, así también todos los objetos que ves son Brahmán. El amigo es Brahmán, y el enemigo también lo es. Se halla eternamente establecido en su propia existencia.*



## **Flexibiliza**

La noticia de la dimensión absoluta al confirmarnos que la realidad se escapa de la modelación que hacemos desde la necesidad, nos mantiene flexibles.

El ego condiciona necesariamente a la cualidad humana para que pueda cumplir su función, pero paradójicamente, cuanto más tenues sean los condicionamientos del ego, mejor puede cumplir su función la cualidad humana. Cuanto más intenso y claro sea el cultivo de IDS-ICS, (interés, desapego, silenciamiento, indagación, comunicación, servicio) mejor puede cumplir su función la cualidad humana. Cuanto más hondamente se cultiva IDS-ICS más libres y flexibles son los grupos y los individuos y mejor pueden responder a los cambios constantes de las sociedades de conocimiento y más aptos se hacen para las creaciones constantes de las que viven las sociedades de conocimiento.

La cualidad humana profunda, en tanto que cultivo de la dimensión absoluta de nuestro acceso a la realidad, nos aporta flexibilidad con respecto a nuestros modos de vida, porque nos mantiene en conexión con la dimensión no conceptualizable de la realidad, lo que implica que nos libera del enclaustramiento propio de los demás animales. Precisamente la fuerza operativa de la noticia de la dimensión absoluta se fundamenta en que es sin forma; si tuviera forma no nos proporcionaría la flexibilidad que nos constituye y que necesitamos (C\_RsCH:79). Ese contacto con lo puramente gratuito nos posibilita la calidad a nuestra relación con todo.<sup>347</sup>

## **Condición de la creatividad**

La dimensión absoluta es la causa de la capacidad de distanciamiento del deseo, de la capacidad de silenciamiento de las interpretaciones, valoraciones y acciones que impone el deseo. La creatividad está ligada a la capacidad de distanciamiento de los recuerdos que

---

*Oh Rama, quienes tienen esta convicción están libres de amor y de aversión y tienen felicidad. Sabe, oh Rama, que la presencia es Brahmán y que la ausencia también lo es. Nada está fuera de Brahmán, y quienes lo saben ya no tienen apego ni antipatía. Brahmán conoce a Brahmán y está establecido en su propio Sí. Oh Rama, Brahmán es 'Yo soy'; es el Sí interior. La muerte es Brahmán; el cuerpo es Brahmán. Brahmán muere y Brahmán mata. Del mismo modo que se ve a la serpiente en la cuerda, se ven también en Brahmán alegría y dolor. Lo que las olas son al agua, es el mundo a Brahmán. Los verdaderos videntes lo perciben; pero los demás, que no han conocido todavía la Verdad, ven de modo diferente. Quien conoce, ve a Dios en todas partes; el ignorante ve el mundo en toda su diversidad y sufre como sufre un niño que imagina que su sombra es un fantasma. (Valmiki: 86-87)*

<sup>347</sup> *La actividad engendra apego, la renunciación produce aversión; pero el hombre sabio vive como un niño, libre de los pares de opuestos. (Ashtāvakra Gítá, cap. XVI, 8)*



almacena el deseo y de las expectativas que propone, de la orientación que impone a nuestras vidas. Sin libertad no hay creatividad.

Quien se hace capaz de distanciarse del deseo, puede distanciarse de las interpretaciones y valoraciones que el deseo impone y de las actuaciones que desencadena, puede consecuentemente interesarse por las realidades en ellas mismas. Interesarse por las realidades desde el distanciamiento del deseo es lo que posibilita también la generación de novedad<sup>348</sup>.

### **Elimina el sufrimiento**

El conocimiento de la dimensión sin forma de la realidad, nos libera de la ilusión de considerarnos una entidad separada que es causa de nuestro sufrimiento.

A menudo en las tradiciones religiosas se habla que la dimensión absoluta es felicidad. La razón de esta afirmación es por la *inacotabilidad* de la dimensión absoluta que para nosotros que nos vivimos como seres limitados y necesitados resulta felicidad. Veámoslo. En lo objetivable, en lo que nosotros modelamos a nuestra medida, no hay felicidad porque ello sólo están en nuestra cabeza y está vacío de entidad propia; y lo que está vacío de entidad propia siempre se deshace en nuestras manos. Contrariamente lo que verdaderamente está pleno, no a nuestra medida, es la dimensión absoluta. Lo que es pleno, se apoya sobre sí mismo, y eso es verdadera grandeza mientras que lo que damos como grandeza dentro de la dimensión relativa, eso es lo pequeño porque en realidad no es. El existir de las cosas en la dimensión relativa necesita del apoyo entre ellas, ninguna puede apoyarse en sí misma<sup>349</sup>.

---

<sup>348</sup> *El sabio es el que es «fresco como una fuente en el mundo infinito»; el que es libre y creativo «en un mundo del infinito y del absoluto» (Daishi:225)*

<sup>349</sup> *Todos los seres, hijo mío, tienen su raíz en el ser, tienen su punto de apoyo en el ser, tienen su fundamento en el ser.*

*Brahman es la vida, Brahman es la felicidad, Brahman es el espacio (la infinitud). (Chândogya Upanishad.4, 10, 4).*

*- Lo pleno es felicidad. En lo pequeño no hay felicidad. Lo pleno es felicidad. Pero se debe desear conocer lo pleno. Deseo conocer lo pleno, venerable.*

*Donde no se ve otra cosa, no se oye otra cosa, no se conoce otra cosa, eso es lo pleno. Pero donde se ve otra cosa, se oye otra cosa, se conoce otra cosa, está lo pequeño. Lo pleno es inmortal, pero lo pequeño es mortal.*

*- Venerable, ¿sobre qué reposa lo pleno, sobre su propia grandeza o ni siquiera en la grandeza?*

*- Aquí se llama grandeza a la posesión de vacas y caballos, elefantes y oro, esclavos y mujeres, campos y residencias, pero yo no hablo así, dijo Sanatkumâra, porque (en este caso) depende uno del otro.*

*Lo pleno está abajo, está arriba, está al oeste, está al este, está al sur, está al norte. Es todo el mundo. (Chândogya Upanishad 7, 23, y 7, 24, 1-2 y 7, 25, 1).*

## **Genera gratuidad en la interpretación, la valoración y en la acción**

Mientras que el acceso a la realidad relativo a nuestros deseos proporciona un conocer y sentir interesado que se adecua y proporciona respuesta a las necesidades de la especie y de los individuos, el acceso a lo sin-forma, a la dimensión gratuita de la realidad ello afecta a la mente, a la sensibilidad y a la acción haciéndolas entrar en terrenos en los que las referencias al mundo del viviente necesitado están ausentes.

Esta posibilidad humana conduce de un mundo visto por un sujeto necesitado, a un mundo en el que no se busca nada para el sujeto.

Cultivar la noticia de la dimensión absoluta conduce a que los temores, deseos y expectativas dejen de funcionar al servicio del ego deformando la realidad y nuestra actuación en ella. La noticia de la dimensión gratuita de la realidad nos descubre que ella es nuestra verdadera realidad lo que permite que el ego funcione libre de temores y expectativas y al servicio de la vida. Es fundamentándose en la dimensión absoluta que se piensa, siente y actúa desde el no-dos, la verdadera gratuidad. Desde ahí el ego actúa espontáneo, sin dobleces, sin cálculos interesados, sin convenciones fijas por todo ello, con muchas mayores posibilidades de hacerlo adecuadamente.

Si esta es una posibilidad humana, la gran posibilidad humana, deberíamos reivindicar esa actitud de gratuidad para toda la sociedad tal como los sabios de las tradiciones religiosas postulan.

## **Genera verdadero interés y amor por todo: la reconciliación**

Establecerse en la dimensión absoluta supone haberse liberado del sometimiento a las interpretaciones, valoraciones, expectativas pertinentes a la dimensión relativa, lo cual va ligado a la creatividad y también a interesarse y trabajar por las realidades de manera incondicional.

---

*Habiendo meditado en el ser como sin cuerpo en medio de los cuerpos, como permanente en medio de lo impermanente y como inmenso y penetrante, el sabio deja de padecer (Kata Upanishad,1,2,22)*

*El que está apegado al mundo, desea renunciar a él para evitar el sufrimiento, pero el Sabio, que no tiene apego, no sufre ni en el mundo. (Ashtāvakra Gítá, cap XVI,9)*

*El que mantiene la sensación de su «yo», aun para la liberación, y conserva la identificación con el cuerpo, no es ni un sabio ni un aspirante espiritual; su suerte es el sufrimiento. (Ashtāvakra Gítá, cap.XVI,9)*

*Cuando han visto que el mundo es una jungla, lleno de hambrunas y enfermedades, Ellos no tienen miedo, y poniéndose la armadura, siguen adelante.*

*Pues los sabios están siempre unidos al límite que hay más adelante.*

*Ellos no producen la más mínima fatiga en sus mentes. (Prajñāpāramitā-Ratnagunasamcayagāthā Cap. XIX, 8).*

Quien se sitúa en la dimensión absoluta se ha desligado de deseos y apegos y de los condicionamientos que suponen, gracias al conocimiento alcanzado por el desapego se adquiere lucidez e inteligencia y, por ello mismo, no se aferra a nada, no busca establecerse en ninguna parte. Aparece la compasión hacia todos los seres porque no son otro de uno mismo, desapareciendo toda motivación que genere desprecio o utilización. La verdadera compasión está ligada al acceso a la dimensión absoluta, es decir está enraizada en el conocimiento de *lo sin forma*. Sin estar condicionado por deseos y apegos su ánimo es estable y tranquilo, no se ofende ni se opone a nadie, se encuentra más allá del tiempo por ello se puede afirmar que supera a la muerte (C\_EA2:131). La compasión sin sabiduría no conduce a la gran comprensión, y la sabiduría sin compasión, no es verdadera sabiduría<sup>350</sup> (C\_EA2:184).

Acceder a la dimensión absoluta es comprender la verdad de la realidad, es conocer el vacío de lo que se da por real, establecido en ese conocimiento nada le afecta, por esa razón es paciente, no se enfada, ni disputa porque ve que todo está vacío de entidad propia. Capta el objeto sin proyectarle nada, sin la ayuda de categorías o de la imaginación, en el que el objeto se revela en sí mismo. Pero el conocimiento de la inconsistencia no le lleva a abandonar la vida cotidiana para poder disfrutar de su conocimiento olvidándose de los que aún sufren, sino que le conduce a darlo todo para eliminar el dolor que genera el error común de considerarse una entidad, benevolente y compasivo comunica a todos el conocimiento alcanzado. Trabaja de manera constante por la liberación de todos los seres, y a su vez no se considera actor, ni se gloria por sus obras y enseñanzas.

Como conoce que todo está vacío de entidad propia, actúa ecuánime, no encontrando base para la discriminación. No teme a nada porque nada ni nadie tiene entidad, así que puede mantener un ánimo igual ante ofensas y alabanzas. Es manso y humilde porque no se interpreta como una individualidad que deba salvarse. Conociendo que la multiplicidad no tiene entidad, que es una modelación, se establece en la no-dualidad, lo cual es permanecer en la perfecta unidad que a su vez es el perfecto amor. Mora en la calma de la no-dualidad y en el amor de la unidad que lo incluye todo. Vive en un estado en el que se produce la unidad absoluta entre conocedor, lo conocido y el acto de conocer. Ahí los pensamientos se unifican y se

---

<sup>350</sup> *La iluminación, la realización de la budeidad, se alcanza por medio de dos elementos, la compasión y la sabiduría: éstos no se pueden explicar plenamente; su sutileza es inefable. Si buscas la iluminación insuperable sin practicar la compasión ni la sabiduría, ¿cómo podrás alcanzarla?* (Hui Neng, 1999:223).

orientan todos en la misma dirección, estableciéndose la dicha en la unidad desaparece la miseria (C\_CdS:148-152).

Acceder a la dimensión absoluta supone una transmutación tal que cambia la interpretación, la valoración y la acción en la dimensión relativa hasta el punto de abandonar toda actitud puramente reactividad. Y esto ocurre porque uno comprende la realidad como el desplegamiento de la dimensión absoluta mostrándose como agraciada independientemente de cómo sea, actúe o piense. Es la reconciliación con todo tal como viene<sup>351</sup>.

### **Proporciona la salida del mundo dual construido por la necesidad: sabiduría**

La sabiduría es la realización de la auténtica realidad que somos, es reconocerla que es saber que no hay otra realidad que «eso sin forma no conceptualizable», la dimensión absoluta a la que las tradiciones la han denominado de diferentes maneras como «lo que es», «el que es», «Él», «Dios». Podemos decir que es acabar con interpretaciones ilusorias.

La adquisición de la cualidad humana profunda es un tránsito que consiste en pasar de un conocimiento dual en el que hay sujeto y objeto, a uno no dual donde ya no hay conocedor ni conocido, tampoco propiamente conocimiento porque si no hay algo que es conocido ni nadie que conozca lo que se da más que un conocimiento se puede hablar de una noticia clara que genera una noticia inconvencible.

En este conocimiento que es un no-conocimiento no hay divisiones entre conocer, sentir y percibir, sino una unión de facultades en la que el conocer es sentir, el sentir es conocer y el conocer-sentir es percepción en todo, pero de nada acotable, aunque real y reconocible.

Se da con este conocimiento una transformación del criterio de realidad pues se pasa del convencimiento de que la realidad es siempre algo acotable, objetivable, individual, a la certeza de que lo real no es algo acotable, ni objetivable, ni individual.

Concomitantemente a lo anterior se da una sutileza del uso de las facultades que hace posible conocer que lo verdaderamente real es sutil, porque trasciende los patrones de realidad de un animal viviente y que lo que nos parece más real, porque está a nuestra medida, es solo construcción nuestra más. Junto a la sutileza en el uso de

---

<sup>351</sup> *Permanece igual en el placer y en el dolor, en la esperanza y en el desespero, en la vida y en la muerte. De este modo, entra en el estado de noúmeno.* (Ashtāvakra Gítá, capV,4)

las facultades se da una sutilización de nuestro criterio de certeza, porque aparece una certeza incommovible que es de «nada». Lo interpretamos como una «nada» porque se trata de «algo» que está más allá de nuestras capacidades de representación, objetivación, individualización. Sin embargo esa «nada» pesa en la mente y el sentir, hasta generar una certeza indestructible (C\_RsCH:78-79).

El conocimiento no-dual en el que no hay conocedor, ni cosa conocida ni acto de conocimiento cambia el criterio de realidad: del convencimiento de que la realidad es siempre algo acotable, objetivable, individual a depredar, a la certeza de que lo real no es algo acotable, ni objetivable, ni individual. Ello implica una sutilización del uso de las facultades, y una sutilización del criterio de certeza. Es un acceso puramente gratuito a la realidad en el seno de la no dualidad<sup>352</sup>.

Pero se trata de una sabiduría que siendo acerca de lo informulable no da soluciones para la vida colectiva ni la individual, como dice Corbí «sólo proporciona una actitud que es la mejor aptitud para hacer todas las construcciones que los humanos, como seres vivientes necesitados, precisamos hacer para vivir»<sup>353</sup> (C\_RsCH:173).

### **Fruto de la unidad es el interés por toda realidad**

Cultivar la cualidad humana profunda supone el despertar del interés y la estimación, de la iniciativa, creatividad y al empeño, porque al haberse liberado del sometimiento a dimensión relativa, se despliega la creatividad, el interesarse y trabajar por toda realidad<sup>354</sup>.

---

<sup>352</sup> *Aquel que nadie reconoce como noble o innoble, como instruido o no-instruido, como de conducta decente o indecente, es un verdadero brahmán. Es una persona que conoce la verdad, de comportamiento sencillo, que cumple sus prácticas espirituales en secreto. El sabio pasará desconocido por la vida como si fuera ciego, inconsciente o sordo. Y pasará desapercibida su manera de ser y su conducta.* (Sankara, comentario al Brahma Sutras : 616).

*Sabio es el que ha desarrollado una nueva manera de ver las cosas, hasta el punto de que lo que le puede parecer al hombre ordinario no ser más que una piedra, es para él una perla* (Shah:117)

<sup>353</sup> *Los Bodhisattvas no practican la caridad con la esperanza de obtener placer personal. Sólo practican la caridad para destruir interiormente la tacañería, a la vez que benefician exteriormente a todos los seres.* (Hui Neng, 1999:187).

*Para la claridad mental perfecta no hay nada comparable con los dos elementos que son la compasión y la sabiduría: la iluminación se alcanza por medio de estos dos elementos.* (Hui Neng, 1999:223).

*Pero para el que conoce lo Absoluto, todas las cosas son el Ser.* (Briharanyaka Upanishad II,4,12)

*Como el sueño y la ilusión, como una ciudad que surgiera entre las nubes, así este universo irreal a los ojos del sabio que comprende los Vedas.* (Kârikâ de Gaudapâda, II, 31)

<sup>354</sup> *El Âtman (el Ser) es más querido que un hijo, más querido que la riqueza, más querido que cualquier otra cosa, es lo más íntimo. Se podría decir a quien tuviera alguna cosa por más querida que el Ser: eso que quiere*

## **Confianza en la vida y atrevimiento**

El atrevimiento, como hemos visto, es una actitud que se necesita para adentrarse en el cultivo de la cualidad humana, pero a la vez es un fruto<sup>355</sup>.

---

*morirá. Se debería meditar sólo en el Âtman como lo amado. Para aquel que medita sólo en el Ser como lo amado, las demás cosas queridas no son mortales. (Brihadâranyaka Upanishad 1.4.8).*

*El Bodhisattva que se ha dispuesto hacia la más destacada iluminación, Debe comportarse hacia la totalidad del mundo como un verdadero sirviente. (Prajñâpâramitâ-Ratnagunasamcayagâthâ Cap. XXIX, 13).*

*El Bodhisattva, habiendo comprendido por qué esos seres son asolados por la pobreza, Está decidido a dar, siempre generoso. Cuando él ha regalado los cuatro continentes, bien adornados, como si fueran solo saliva, Está eufórico, pues no se ha quedado con los continentes. (Prajñâpâramitâ-Ratnagunasamcayagâthâ Cap. XXXI, 12).*

*Quien observa el frágil mundo con conmiseración y experimenta hacia la tierra la misma compasión que experimentaría si se tratara de su hermana pequeña, es sabio (Valmiki: 30)*

*Verdaderamente, no por amor al marido es el marido querido, sino que por amor al Âtman es el marido querido.*

*Verdaderamente, no por amor a la mujer es la mujer querida, sino por amor al Âtman es la mujer querida.*

*Verdaderamente, no por amor a los hijos son los hijos queridos, sino que por amor al Âtman son los hijos queridos. Verdaderamente, no por amor a la riqueza es la riqueza querida, sino por amor al Âtman es la riqueza querida.*

*Verdaderamente, no por amor al estado brahmánico es el estado brahmánico querido, sino por amor al Âtman es el estado brahmánico querido.*

*Verdaderamente no por amor al estado del kshatriya es el estado kshatriya querido, sino que por amor al Âtman es el estado kshatriya querido.*

*Verdaderamente, no por amor a los mundos son los mundos queridos, sino por amor al Âtman son los mundos queridos.*

*Verdaderamente, no por amor a los dioses son los dioses queridos, sino que por amor al Âtman son los dioses queridos*

*Verdaderamente, no por amor a los seres son los seres queridos, sino por amor al Âtman son los seres queridos.*

*Verdaderamente, no por amor a todo es todo querido, sino que por amor al Âtman es todo querido.*

*El Âtman en verdad es lo que se debe ver, lo que se debe oír, lo que se debe pensar, lo que se debe meditar. Maitreyi Viendo, oyendo, pensando y conociendo el Âtman, todo esto se conoce. (Brihadâranyaka Upanishad 2.4.5).*

<sup>355</sup> *No os preocupéis de vuestra vida, por lo que habéis de comer; ni de vuestro cuerpo, por lo que habéis de vestir,... (Lc. 12, 22).*

*Si a la hierba, que hoy está en el campo y mañana es arrojada al horno, así la viste Dios, ¿cuánto más a vosotros, hombres de poca fe? No andéis buscando qué comeréis y qué beberéis, y no andéis ansiosos, porque todas estas cosas las buscan las gentes del mundo, pero vuestro Padre sabe que tenéis de ellas necesidad. Vosotros buscad su reino, y todo eso se os dará por añadidura. (Lc. 12, 28-31).*

*Si vosotros, pues, siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¿cuánto más vuestro Padre celestial dará el Espíritu Santo a los que se lo piden? (Lc. 11, 13).*

*No temáis; vosotros valéis más que muchos pájaros. (Lc. 12, 7).*

*No temáis a los que matan el cuerpo y después de esto ya no tienen nada más que hacer. (Lc. 12, 5).*

*Ellos están libres de la percepción de multiplicidad; ellos hablan apropiadamente,*

*Ellos no toman refugio en los Sramanas y Brahmanas de fuera.*

*Libres de un autointerés ellos instruyen al mundo en el Dharma.*

*Ellos toman deleite en el Dharma. Ellos siempre hablan amablemente.*

*De pie, caminado, tumbados, sentados, ellos son plenamente conscientes.*

*Ellos marchan mirando hacia delante solamente (a la distancia de) un yugo, sus pensamientos no dispersos. (Prajñâpâramitâ-Ratnagunasamcayagâthâ XVII, 2 y 3).*

*Hombres majestuosos ellos no quieren ninguna ganancia, sino siempre el Dharma.*

Cuando uno se sabe que no es nadie venido a este mundo separado e independiente de la dimensión absoluta, espontáneamente aparece la confianza en sí mismos, y como todo es la dimensión absoluta también en toda realidad, así es que se deja de temer. Se confía en lo único que es.

Quien sabe que la dimensión absoluta de la realidad es el ser de las cosas, no tiene motivos para la desconfianza en la solidez de lo que verdaderamente es. Otro tipo de atrevimiento que aparece es la de defender la posibilidad del cultivo de la cualidad humana profunda para toda la población<sup>356</sup>.

### **Espontaneidad en la actuación consecuencia de la no egocentración**

Hay que tener en cuenta una afirmación hecha por varias tradiciones religiosas: cuando el ego deja de creerse sustancia, individualidad, y se reconoce como mera función, el ego actúa diferente, porque al saberse «nadie» es decir sólo dimensión absoluta, los temores, deseos y expectativas dejan de funcionar al servicio del ego, deformando la realidad y nuestra actuación en ella, y el ego entonces funciona libre de temores y expectativas y al servicio de la vida. El ego, dicen las tradiciones religiosas, deja de llevar el volante y lo toma dimensión absoluta<sup>357</sup>.

Entonces, dicen explícitamente los maestros hindúes y budistas, el ego actúa espontáneo, sin dobleces, sin cálculos interesados, por ello, con muchas mayores posibilidades de hacerlo adecuadamente. Situar en la dimensión absoluta es

---

*Ellos han ido más allá de los reinos de Mara. Otros no los pueden descarriar.*

*Ellos meditan en los cuatro trances, pero no utilizan esos trances como soporte.* (Prajñāpāramitā-Ratnagunasamcayagāthā. XVII, 4).

<sup>356</sup> *Ellos tienen mentes puras y valientes y están vinculados a los otros seres y personas, (Cuando) practican la excelente perfección del vigor.*

*Así como una sirvienta es sumisa a su señor que no está sometido a nadie más, Así también los firmemente sabios se someten a la supeditación de todos los seres.* (Prajñāpāramitā Ratnagunasamcayagāthā Cap. XXIX, 11)

*Ellos tienen mentes puras y valientes y están vinculados a los otros seres y personas, (Cuando) practican la excelente perfección del vigor.*

*Así como una sirvienta es sumisa a su señor que no está sometido a nadie más, Así también los firmemente sabios se someten a la supeditación de todos los seres.* (Prajñāpāramitā-Ratnagunasamcayagāthā Cap. XXIX, 11).

*Si, cuando cursando por kotis de eones en los diez caminos de la buena acción,*

*Engendra añoranza por el estado de Arhat o Pratyekabuddha,*

*Entonces se convierte en alguien cuya moralidad se ha roto y es incorrecto en su moralidad.*

*Más pesada que una ofensa merecedora de expulsión es tal producción de pensamiento.* (Prajñāpāramitā-Ratnagunasamcayagāthā Cap. XXXI, 5).

<sup>357</sup> Es la afirmación de San Pablo «no vivo yo sino Cristo vive en mí» en Gálatas 2:20.

*Por eso os digo, no os preocupéis por vuestra vida, qué comeréis o qué beberéis; ni por vuestro cuerpo, qué vestiréis. ¿No es la vida más que el alimento y el cuerpo más que la ropa? 26 Mirad las aves del cielo, que no siembran, ni siegan, ni recogen en graneros, y sin embargo, vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No sois vosotros de mucho más valor que ellas? Mt. 6:25*



mantenerse completamente desapegado de toda forma, sin un yo que rija la vida, entonces se opera espontáneamente sin convenciones fijas porque se está libre de deseos, temores, expectativas y recuerdos. Solo el yo porque se identifica con sus deseos y temores sufre la duda en sus decisiones y actúa según convenciones fijas<sup>358</sup>.

Quienes no tienen la mente fijada en las individualidades de la dimensión relativa, viendo la realidad real libre de las interpretaciones del ego, ellos están capacitados para practicar la caridad verdadera porque las ven en el seno de la no-dualidad. Cuando se comprende así la realidad entonces se sabe que todos los seres tienen a nivel profundo una misma naturaleza lo que les conduce al mayor de los respetos y a ponerse a su servicio<sup>359</sup>.

Esa actitud dicen los sabios de las tradiciones religiosas sería posible trasladarse al orden colectivo.<sup>360</sup>

#### 4.6.2. Efectos del cultivo de la cualidad humana profunda en el colectivo

En las tradiciones religiosas se habla de que cuando una colectividad se polariza hacia el reconocimiento y la actualización de la dimensión absoluta, se convierte en la mejor de las comunidades humanas posibles.

En las sociedades de conocimiento en las que la dimensión absoluta no se presenta bajo formas religiosas, y por tanto sin epistemología mítica, esa comunidad cultivadora de la cualidad humana profunda abarcará toda la humanidad que mantendrá pluralidad de formas de representar y vivir la dimensión absoluta de la realidad pero manteniendo una

---

<sup>358</sup> *Cuando contemplas el cuerpo de realidad del Realizado, ves todos los mundos y funcionas con capacidad de reacción sin convenciones fijas.* (Hui Neng, 1999:179).

<sup>359</sup> *El hombre justo no quiere nada, no busca nada y no tiene razón alguna para hacer nada. Al igual que Dios, el hombre justo actúa sin motivo y, como la vida, que vive por sí misma y no necesita razón alguna para ser, así el hombre sabio no basa sus acciones en motivo alguno.* (Maestro Eckhart, en: D. Loy: 121-128)

*El sabio que ha conocido la verdad sobre el Sí (sí mismo), juega el juego de la vida, y no existe semejanza entre su manera de vivir y la de los engañados que viven el mundo como simples bestias de carga.* (Ashtāvakra Gítá, capIV,1)

*El que conoce la verdad, no está afectado por el vicio y la virtud, así como el cielo no es afectado realmente por el humo que lo oculta, aunque parezca que así es.* (Ashtāvakra Gítá, capIV,3)

*El liberado en vida no goza de una conciencia personal, es decir, alimentada por su propia historia, sino de una conciencia testigo, que es lucidez y espontaneidad puras.* (Eliade, M., Patanjali et le yoga: 178).

<sup>360</sup> En las tradiciones religiosas siempre se ha planteado la posibilidad del cultivo colectivo de la CHP: sería, por ejemplo, el Reino de Dios de Jesús, la Umma de Mahoma, la Sangha de Buda



unidad de fondo. Sin epistemología mítica, conscientes de que todo es modelación también lo que hace referencia a la dimensión absoluta no hay posibilidad de exclusivismos.

Ya hemos dicho que la cualidad humana y la cualidad humana profunda son imprescindibles en la sociedad de conocimiento porque son capaces de liberar de las exigencias del ego, de los deseos y temores, de los recuerdos y expectativas, por lo que generan una actitud que ayuda a la creación de proyectos axiológicos colectivos que favorezcan la correcta sobrevivencia colectiva y de todo lo que existe<sup>361</sup>.

#### 4.7 Comportamiento mutuo de la dimensión absoluta y la dimensión relativa

Cabe plantearse si tiene sentido preguntar por la relación entre dimensión absoluta y dimensión relativa.

Desde lo expuesto no tiene ningún sentido plantear una relación por varias razones: porque la dimensión absoluta no siendo conceptualizable no puede ser término de ninguna relación con ninguna otra cosa; porque tampoco es posible establecer relación entre lo que otro y lo que es «no- otro» de toda realidad; y porque que no son dos entidades sino dos dimensiones de la misma realidad. Ambas dimensiones son una sola cosa, puesto que ambas surgen de una bifurcación sobre cada realidad generada por el habla, por tanto forma una unidad<sup>362</sup>; pero propiamente no se puede hablar de relación entre ellas porque toda relación se da entre entidades y la dimensión absoluta no lo es, por tanto se podría decir que hay una total incomunicación entre ellas.

---

<sup>361</sup> Los que ven el cuerpo de realidad pueden practicar la caridad sin fijarse en las apariencias, pueden respetar universalmente a todos los seres y pueden cultivar la práctica del Prajñâpâramitâ, la perfección de la sabiduría: entonces creen verdaderamente que todos los seres tienen una misma esencia verdadera, fundamentalmente pura y no contaminada, con incontables funciones. (Hui Neng,1999:157).

Si los bodhisattvas practican la caridad no teniendo las mentes fijadas en las cosas, son como las personas que tienen vista y están a plena luz del sol, que ven todo tipo de formas y colores.

Si los bodhisattvas practican siempre el Prajñâpâramitâ sin apego y sin forma, son como personas que tienen vista y están a plena luz del sol: ¿cómo no iban a ver? (Hui Neng,1999:189-190).

Las recompensas que producen los bodhisattvas no son para ellos: su intención es beneficiar a todos los seres. Por eso se dice que no aceptan recompensas. (Hui Neng,1999:221).

<sup>362</sup> Esta diversidad de yo, tú, etc..., y la multiplicidad de sustancias materiales [DR] surge para satisfacción del ignorante, que ve todo lo que imagina en la conciencia infinita [DA]. A la luz de la conciencia, la vida [DR] sólo es conciencia [DA], pero si se considera como vida[DR], parece que es vida [DR]. De hecho no hay diferencia esencial entre vida [DR] y conciencia [DA]. (Yoga Vasishtha:276)

Esa incomunicación completa se da porque desde lo relativo no se puede llegar a lo absoluto, a lo gratuito, no tiene conexión ninguna por definición, puesto que lo absoluto es lo ‘suelto de’; porque hablar de relación indicaría que se pone en relación dos entidades, dos dimensiones, pero de lo que hemos denominado dimensión absoluta no se puede decir que es algo acotado frente a cualquier otra cosa. Siendo que no son dos entidades, no va a ser posible hacer distinción entre ellas, entonces tampoco podrá darse relación<sup>363</sup>.

Podemos pues afirmar que la dimensión absoluta y la dimensión relativa son rigurosamente una sola cosa, una sola realidad, cuya fuente es la absoluta pues es la no dependiente de nada. Vemos que la dimensión relativa encubre la absoluta, sin que por eso sea otra cosa que ella<sup>364</sup>.

No pueden, pues, establecerse normas de relación entre nuestros dos accesos a la realidad, ni pueden establecerse métodos que con relación de causa a efecto, conduzcan de una dimensión a otra. Solo se pueden dar indicaciones para intentar despertar de la ignorancia y enclaustramiento que supone considerar la dimensión relativa como real<sup>365</sup>.

---

<sup>363</sup> *El otro [DR] no existe ni puede ser visto sin el no-otro [DA]; por otra parte, no podemos reconocer al no-otro sin el otro [DR] que se niega en él.* (Cusa, 2008:79)

*La única relación concebible entre el no-otro [DA] y el otro [DR] es la de la anterioridad del primero sobre el segundo.* (Cusa, 2008:260)

*Si el frío desaparece, el hielo también desaparecerá. Pero el agua no desaparecerá, porque es anterior al hielo.* (Cusa, 2008:74)

*Lo mismo que sin el no-otro [DA] nada [DR] permanece ni es conocido, igualmente en él [DA] todas las cosas [DR] son, son conocidas y son vistas.* (Cusa, 2008:59)

<sup>364</sup> *Si ves al otro [DR] en el no-otro [DA], seguramente no le verás en tanto que otro [DR] sino en tanto que no-otro [DA], porque es imposible encontrar al otro [DR] en el no-otro [DA]. [...] Pero si me preguntas que es el otro [DR] en el no-otro [DA], te responderé: es el no-otro[DA].* (Cusa, 2008:79)

*[...] yo he salido y vengo de Dios, pues yo no he venido de mí mismo, antes es Él quien me ha enviado.* (Jn. 8, 42).

*Yo y el Padre somos una sola cosa.* (Jn. 10, 30).

<sup>365</sup> *Como hábil barquero va desde esta (orilla) a la otra orilla, Pero no permanece en ninguna de las dos, ni permanece en el gran caudal.* (Prajñāpāramitā-Ratnagunasamcayagāthā Cap. XIX, 7). El sabio se mueve entre la dimensión relativa de la realidad y la dimensión absoluta, pero no se asienta en ninguna de las dos, ni en la relación entre ellas, porque ni una ni otra tiene entidad y tampoco tiene entidad la relación.

*Mientras entonces no ve, viendo en verdad, no ve. No cesa la visión en aquel que es el que ve, pues es indestructible. No existe algo además de él, diferente y separado de él, que él podría ver.*

*Mientras entonces no percibe el olor, percibiendo el olor en verdad, no percibe el olor. No cesa el olfato, en aquel que es el que percibe el olor, pues es indestructible. No existe algo además de él, diferente y separado de él, que él podría oler. [...]*

*Mientras entonces no piensa, pensado en verdad, no piensa. No cesa el pensamiento en aquel que es el que piensa, pues es indestructible. No existe algo además de él, diferente y separado de él, que él podría pensar. [...]*

*Mientras entonces no conoce, conociendo en verdad, no co- noce. No cesa el conocimiento, aquel que es el que conoce, pues es indestructible. No existe algo además de él diferente y separado de él, que él podría conocer.*

La dimensión absoluta es como si pugnara por aflorar, son las enseñanzas de los sabios de las grandes tradiciones las que ayudan a poner en primer término esta dimensión.

Las tradiciones afirman que la dimensión absoluta, «eso no dos», es lo «único que es» porque no es nuestra construcción; que está total y absolutamente vacía de toda posible conceptualización, objetivación, individuación, que está vacía de toda imagen, y es por ello que la dimensión absoluta está fuera de toda posible relación, simplemente es «lo que es»<sup>366</sup>. «Lo que es» no puede entrar en relación con lo que «sólo parece ser», que reside sólo en nuestras mentes de animales simbióticos y en nuestras individualidades.

Pueden diseñarse procedimientos que predispongan a los individuos y colectivos al acceso claro a la dimensión absoluta, es decir a trasladar el lugar de residencia del pensar, sentir y actuar desde el nivel relativo, que es el del ego, que «sólo parece ser», al nivel absoluto, que es «el que es» a través de la desegocentración. Todos esos procedimientos, etc., deben tener siempre en cuenta que el mundo de la realidad que construimos, que sólo está en nuestra mente y no ahí fuera, es también una forma de «lo que es». Pero a «eso que es» no puede aplicársele ni la categoría de «realidad», porque la categoría «real» tiene en su seno dualidad, porque se dice real frente a lo que no lo es, y en «eso» no hay resto de dualidad. También las nociones como «vacío», «nada» tienen el mismo defecto, tienen sentido en su contraposición a lleno o a algo.

La dimensión absoluta es como si pugnase por sacudir la ignorancia que la encubre, es como si cada realidad mostrara su profundidad sin forma<sup>367</sup>. La ignorancia da por real «lo que no es» y por irreal «lo que es», mientras que la dimensión absoluta

---

*Pero donde existiese algo al parecer diferente, ahí uno podría ver a lo otro, uno podría percibir el olor de lo otro, uno podría percibir el sabor de lo otro, uno podría hablar acerca de lo otro, uno podría oír a lo otro, uno podría pensar lo otro, uno podría percibir mediante el tacto lo otro, uno podría conocer lo otro.*

*Se convierte en el veedor único y sin segundo en medio del océano, es el mundo de Brahman, (Briharanyaka Upanishad.4, 3, 20-22, 23-24, 28, 30-31).*

<sup>366</sup> *El Sí mismo [DA] es sabiduría. Funciona de dos maneras. Cuando se asocia con el ego, el conocimiento es objetivo (vijnana). Cuando se desviste del ego y se realiza el Sí mismo Universal, también se llama vijnana. La palabra suscita un concepto mental. Por consiguiente, nosotros decimos que el Sabio Autorrealizado conoce por su mente, pero su mente es pura. También, decimos que la mente que vibra es impura, y que la mente serena es pura. La mente pura es ella misma el Brahman [DA]; por consiguiente, se sigue que el Brahman no es otro que la mente del sabio.*

*La Mundaka Upanishad dice: «El conocedor del Brahman deviene el Sí mismo del Brahman». ¿No es cómico? ¿Conocer-Le y devenir-Le? Son meras palabras. El sabio es el Brahman: eso es todo. (Ramana, Conversaciones, Tomo I: n°161)*

<sup>367</sup> *En realidad, en el conocimiento verdadero insuperable no hay nada en absoluto; la verdad no tiene nada que alcanzar, pero es evidente en todas partes. ( Hui Neng, 1999: 212)*

*Patente pero informe, vacío pero no vacío, constante a lo largo de todos los tiempos: ¿quién dice que hay aniquilación o extinción? ( Hui Neng, 1999: 219)*

muestra la vaciedad de lo que se da por real poniendo de manifiesto que en la dimensión relativa nada tiene entidad por sí misma, todo depende de otra cosa para existir, todo está en continuo fluir, todo está afectado por el desaparecer<sup>368</sup>. Y es desde la constatación de esta irrealdad de la dimensión relativa pero sin dejarse sumergir en el desengaño y la desesperación, es por esta inconsistencia que es posible percibir la dimensión absoluta<sup>369</sup> (C\_RsCH:171-172).

Afirma Corbí que la dimensión absoluta está siempre ahí, pero no está reconocida, cuando se alcanza su reconocimiento es plenitud. A la dimensión relativa de la realidad se le puede llamar proyecto porque, a nivel colectivo, siempre se concreta en un proyecto e incluso a nivel individual la cotidianidad siempre lleva en su seno un proyecto. Pero de ordinario la plenitud (DA) no se reconoce, porque se toma como real sólo el proyecto (DR) (C\_RsCH:173).

Como animales necesitados sobrevaloramos y nos ligamos a la dimensión relativa porque aun siendo una modelación creada por el cerebro y el sistema perceptivo la tomamos como real puesto que con ella podemos actuar y vivir en lo que de suyo no tiene forma. Es un error necesario dar por real la modelación porque es la vía para que se desencadene el deseo y con él la acción para con ello resolver la necesidad. Podríamos decir que la dimensión absoluta queda tapada hasta puede que anulada por la inmersión en la dimensión relativa. Para tener acceso a la dimensión absoluta que es gratuita y absoluta, como hemos ya dicho, habrá que escapar de la egocentración constituyente humana.

Solo si se otorga a la dimensión absoluta la misma realidad que a la dimensión relativa la podrá contrarrestar. Es decir el ego que se considera real, que se considera como entidad autónoma, tiene que tomar la noticia de la dimensión absoluta como realidad, como entidad, como sustancia. Solo así la dimensión absoluta puede tomar relevancia. Pero añade Corbí que como en realidad ni el yo es una entidad realmente existente, ni la dimensión absoluta es realidad, entidad, individualidad, y puesto que la dimensión absoluta se percibe en la relativa se puede afirmar que la inefabilidad propia de la dimensión absoluta invade la dimensión relativa. Por ello se puede llegar a afirmar

---

<sup>368</sup> *Todas las cosas creadas son como sueños, ilusiones, burbujas, sombras; como el rocío y como el relámpago. Así debéis considerarlas.* (Hui Neng, 1999:227)

<sup>369</sup> *Qué extraño es que el mundo aparezca en mí en virtud de la ignorancia, como la ilusoria plata en el nácar, la serpiente en la cuerda y el espejismo en los rayos del sol.* (Ashtavakra Cp II.9)

*Soy como el nácar, y el mundo imaginado es como la plata ilusoria que en el nácar hay. Esto es verdadero conocimiento que no admite ni abandono, ni cumplimiento, ni negación.* (Ashtavakra Cp VI.3)

que el ego no es la interpretación que uno hace de sí mismo sino el misterio mismo de lo indecible (C\_PdS:168).

Si como hemos dicho la dimensión absoluta no aparece separada de la dimensión relativa pues ambas se cogen por el habla, ello que conduce a afirmar que lo real es DA/DR como una unidad. Así en un intento de aclarar la naturaleza libre y creativa de la dimensión relativa se puede llegar a afirmar que ella es la naturaleza libre y creativa de la dimensión absoluta. Entonces no tiene sentido llegar a considerar a la dimensión absoluta como el verdadero y único ámbito de lo real y que eso conduzca a menospreciar la dimensión relativa desembocando en un intento de someterla, reducirla. Menospreciar la dimensión relativa en favor de la gratuita es una muestra de que se le está dando a la dimensión absoluta una concreción alternativa y compitiendo con las otras dentro del ámbito de la dimensión relativa, pero haciéndolo la supuesta dimensión absoluta ya no es tal. Mientras que al contrario reconocer la dimensión absoluta en la dimensión relativa se traduce en respeto y veneración por todo.

Los dos errores que pueden aparecer son: considerar que se puede vivir en la dimensión absoluta fuera de la dimensión relativa; y pasar la vida en la dimensión relativa, sin saber, sin advertir, sin «reconocer» que se vive en la dimensión absoluta<sup>370</sup> (C\_RsCH:175).

Nos preguntamos cómo influye la dimensión absoluta que es la verdadera realidad de todo -aquello que no está sometido a cambios-, sobre lo que no es más que una construcción, una modelación, mera función biológica, la dimensión relativa sin sustancia real<sup>371</sup>. Podemos ver que las dos dimensiones se influyen mutuamente puesto que por una parte la dimensión absoluta muestra que lo que damos por real, la dimensión relativa, está vacía; por otra parte aunque la dimensión gratuita no tiene el

---

<sup>370</sup> Eso es la ignorancia de la que habla el hinduismo y el budismo, ese es el pecado de que hablan las tradiciones teístas, el único pecado: creerse alguien en un mundo.

<sup>371</sup> *El Absoluto tiene dos formas, lo material y lo sutil, lo mortal y lo inmortal, lo limitado y lo ilimitado, lo definido y lo indefinido.* (Brihadaranyaka Upanishad II, 3, 1).

*Discípulo: ¿Cuál es la naturaleza de la mente?*

*Maharshi: Lo que se llama mente es el terrible poder del Ser [DA], que provoca los pensamientos, pero al margen de estos pensamientos no hay una cosa que pueda ser llamada mente; por consiguiente la naturaleza de la mente son los pensamientos y aparte de eso pensamientos tampoco existe un mundo material[DR], pues en el sueño profundo no hay pensamientos ni mundo, mientras que en los estados de vigilia y sueño onírico aparecen los pensamientos y el mundo, del mismo modo que una araña proyecta el hilo de su tela y luego lo vuelve a absorber en su interior, la mente proyecta el mundo y (cuando duerme) lo oculta de nuevo en el interior. Cuando el mundo aparece como si fuera real [DR], el Ser [DA] queda velado y cuando el Ser brilla [DA], el mundo [DR] no aparece, pero si investigamos con tenacidad la naturaleza de esa mente, que no puede existir sola y recibe el nombre de cuerpo sutil o yiva, ésta llega a su fin y lo que queda es el Ser, Atman [DA].* (Ballesteros, 1998:116-117).

mismo patrón de construcción del ego influye en sus construcciones ya que el sujeto asentándose en la dimensión absoluta, sus elaboraciones en la dimensión relativa tienen más probabilidad de acierto porque no toma por real lo que no es<sup>372</sup>.

A pesar de todas estas consideraciones, la interacción entre «lo que sólo parece ser» y lo que «realmente es», no es conceptualizable, porque no se puede establecer relación entre lo que es objetivable y lo que es inobjetivable, innombrable, que está más allá de todo concepto e imagen<sup>373</sup> (C\_RsCH:172).

---

<sup>372</sup> Cuando contemplas el cuerpo de realidad del Realizado, ves todos los mundos y funcionas con capacidad de reacción sin convenciones fijas (Hui Neng,1999: 179)

Si has conquistado el autoconocimiento y la visión ecuánime, actúas espontánea y oportunamente aquí y ahora, y no te sientes apegado a los frutos de tu acción. (Yoga Vasishtha:314)

El amigo de un sabio, querido Rama, es su propia acción que brota espontáneamente y en la que no hay conflicto ni división de ninguna clase.

Como un verdadero padre, esta acción le estimula y le produce entusiasmo y alegría. Como una esposa, le controla, le frena y le guía. No le abandona en las peores calamidades y le libera de cualquier duda. Le ayuda en su espíritu de renuncia y rechaza toda angustia y todo odio como si bebiera néctar. Es su más fiel amigo y compañero en el espeso bosque de los problemas y las dificultades de la vida. Es como un tesoro que guarda en su corazón donde conserva la preciada joya de la fe. Le libra de todo mal y, como un padre, le protege de cualquier desastre.

La propia acción del hombre liberado le proporciona toda suerte de deleites. En cualquier situación y circunstancia, conserva la salud de su cuerpo. En todo momento le descubre lo que hay que hacer y lo que hay que evitar. Le proporciona objetos y experiencias agradables y le protege de las experiencias negativas. Hace que su discurso y su conducta sean suaves y agradables, dulces, amables, exentas de deseos y pasiones egoístas y conducentes al supremo autoconocimiento. Es devoto de los dioses y amante de la sociedad en su conjunto. Provoca la felicidad de los hombres instruidos al entablar sabias conversaciones con ellos. Cuando trata con otros iluminados, no hay ni el menor resquicio de dualidad. Sea cual fuere la situación vital en la que se encuentre, la acción del liberado siempre tiende hacia el autosacrificio, hacia la caridad y hacia la austeridad. Mantiene buena relación con los hijos, la esposa, los brahmanes, los criados y los parientes en general con los que comparte su comida de forma generosa. El sabio disfruta de la compañía de sus acciones como si fueran sus amigos del alma o su propia esposa. Por eso trata a sus actos como si fueran su mejores amigos. Estos amigos, que son las acciones del sabio, engendran nobles hijos como la pureza, la caridad, la austeridad y la meditación, que promueven el bienestar y la felicidad de todos los seres. (Yoga Vasishtha:633)

[...] los fenómenos del mundo, dentro o fuera, son solo fenómenos pasajeros, no independientes de nuestro Sí mismo. Sólo el hábito de considerarlos como reales y localizados fuera de nosotros mismos es responsable de la ocultación de nuestro verdadero ser y de la aparición de los otros. Una vez encontrada la única Realidad siempre-presente, el Sí mismo, todas las demás cosas irreales desaparecerán, dejando detrás de sí el conocimiento de que no son otra cosa que el Sí mismo.

[...] nosotros permanecemos inconscientes de nuestro propio Sí mismo. Sin embargo, el Sí mismo es aquí y ahora, es la única Realidad. No hay nada más. Mientras dura la identificación con el cuerpo, el mundo parece estar fuera de nosotros. Realice solo el Sí mismo, y ellos no son. (Ramana, Conversaciones, Tomo II: n°357)

<sup>373</sup> En realidad los objetos carecen de sustancialidad, lo único que existe es el ser, y por tanto, aunque asumamos la sustancialidad material como algo real, tampoco puede tener relación alguna con el ser. Los sentidos funcionan como sentidos, la mente como mente, pero la conciencia no es afectada por nada de esto; por consiguiente ¿qué relación puede haber entre ellos y cómo puede producirse '? (Yoga Vasishtha:268)



#### 4.7.1 La dimensión absoluta es a la dimensión relativa como la fuente a lo fontado<sup>374</sup>

El mundo correlato a cada especie es a la medida de sus necesidades y en el caso humano estas necesidades se configuran en cada época según la forma de sobrevivencia vigente. Todos los vivientes, pues, proyectan en su entorno un mundo de seres, diferentes para cada especie, con ciertas variaciones de individuo a individuo y, en el caso humano, con diferencias de una cultura a otra. Esta es la peculiaridad de la dimensión relativa. De ahí hay que deducir que sin los vivientes ni hay mundos de formas, ni hay seres puesto que las formas y los seres están en los sistemas cerebrales, sensitivos y activos de los vivientes: no existen fuera de sus mentes<sup>375</sup>. Las formas y los seres que los vivientes proyectan no existen, son solo ideaciones<sup>376</sup>. En ese sentido, todos los seres, todas las formas son vacías de entidad propia. Ninguna de esas formas ha venido a este mundo, ni ninguna se irá de él, porque lo que no existe ni llega, ni se va<sup>377</sup>(C\_EA4:137; C\_PdS:147; C\_EA4:236-237).

---

<sup>374</sup> Término que utilizamos para referirnos a lo surgido de la fuente.

<sup>375</sup> Estas afirmaciones que pueden extraerse por desarrollo lógico de los trabajos de Corbí, podemos ver que son confirmadas por las tradiciones religiosas y de sabiduría. Como en los otros apartados, vamos a aportar una pequeña selección de sus textos al hilo del desarrollo de nuestra exposición.

*Cuando la mente desaparece, el mundo se desvanece como se disipa el humo cuando se apaga el fuego.* (Yoga Vasishtha:31)

*Este mundo ilusorio puede compararse a la imaginación de un héroe que se cree sujeto por las invisibles cadenas que salen de los ojos de sus enemigos, o cree que es vencido por un ejército invisible creado por el mero pensamiento de su adversario. Pero este mundo creado por una mente inexistente también puede ser destruido por otra mente igualmente inexistente. En realidad el mundo no es otra cosa que la mente.* (Yoga Vasishtha:218)

<sup>376</sup> *Todas estas montañas, el mundo entero, el firmamento, el ser, el jiva y todos los elementos que forman este mundo, no son más que conciencia.[...] Como la dualidad que experimentamos en los sueños entre el soñador y lo soñado, es ilusoria, la dualidad implícita en la creación del mundo de la vigilia también es fantástica. Como en un sueño los objetos parecen existir y actuar en los límites de su mundo soñado, los objetos imaginados en el mundo de la vigilia también parecen existir y actuar separados de la conciencia misma. Pero en ambos casos, nada de esto sucede realmente. La conciencia es la única realidad sustancial, tanto en el sueño como en la vigilia.* (Yoga Vasishtha:353)

<sup>377</sup> *¿Por qué debe uno pensar en el nacimiento y la muerte? ¿Ha nacido usted realmente? Se llama nacimiento al surgimiento de la mente. Después de la mente surge el pensamiento del cuerpo, y se ve el cuerpo; después surge el pensamiento del nacimiento, del estado antes del nacimiento, de la muerte, del estado después de la muerte —todos éstos son sólo de la mente. ¿De quién es el nacimiento?* (Ramana, Conversaciones,TomoII:nº241)

*Mientras se considera el cuerpo, el nacimiento es real. Pero el cuerpo no es «yo». El Sí mismo no nace ni muere. No hay nada nuevo. Los Sabios ven todo en el Sí mismo y del Sí mismo. En el Sí mismo no hay ninguna diversidad. Por consiguiente, no hay ni nacimiento ni muerte.* (Ramana, Conversaciones,TomoII:nº242)

*Lo único cierto e indudable es que todo esto no es más que Brahman. Cuando esta verdad se ve con suficiente claridad, desaparece totalmente el sufrimiento. Mientras esta verdad no se ve, el dolor permanece firmemente arraigado. Los débiles y los ignorantes no pueden ver esta verdad. A sus ojos este samsara es una sólida realidad y no perciben esta verdad en absoluto. No hay formas, no hay existencia*

Surge la pregunta de que si lo que tomamos por real solo es modelación ¿sobre qué se modela? Afirma Corbí que deberá ser sobre un trasfondo. No es posible concebir ese trasfondo como «algo», como «existencia», como «ser» puesto que eso sería todavía proyectar formas, objetivaciones, acotaciones. Desde esta perspectiva no hay posibilidad de definir ese trasfondo. Está claro que sostener que «algo» existe tras las modelaciones es también construir una acotación, lo mismo se puede decir de la afirmación de que el trasfondo sobre el que se realizan acotaciones es el «ser», es la «existencia», puesto que son también acotaciones construidas frente al no ser, a lo no existente (C\_EA4:200;C\_PdS:157-158). El budismo a ese trasfondo por la imposibilidad de ser acotado y de hablar directamente sobre él se le denomina como «vacío», llegando a afirmar que no se puede decir que exista o no exista, que sea o no sea. Es un vacío de todo posible nombre. Y ese mismo término los budistas aconsejan que debe ser abandonado para que no se convierta él mismo en representación<sup>378</sup>. Si formas y seres están vacíos lo que queda es también vacío, que como no se puede coger, ni concebir de ninguna manera, resulta para los vivientes humanos como pura nada, como puro no ser.

---

*ni inexistencia, no hay nacimiento ni muerte. Nada puede ser considerado real o irreal. El supremo, que es paz absoluta, percibe esta creación en su interior y no como algo independiente de la conciencia. .* (Yoga Vasishtha:644)

*[...]los mundos no son otra cosa que conciencia infinita y para el que tiene un cuerpo de conciencia pura, no puede haber nacimiento ni muerte alguna. .* (Yoga Vasishtha:353)

<sup>378</sup> *La forma es vacío y el vacío es forma. No existe otra forma que la vacuidad ni otra vacuidad que la forma.*

*Del mismo modo, las sensaciones, las conceptualizaciones, las formaciones mentales y las conciencias se hallan vacías.*

*Shariputra, así pues, todos los fenómenos son vacuos: sin características, increados e incesantes, sin impurezas ni ausencia de impureza, y sin disminución ni aumento.* (Sutra del corazón,2001:9-10)

*La verdadera naturaleza de nuestra ignorancia  
es la naturaleza de Buda;  
nuestro cuerpo vacío e ilusorio  
es el cuerpo del Buda Dharma-kaya.*

*Abandonar u, las existencias,  
para no guardar mas que ku, vacuidad,  
es también una grave enfermedad:  
como arrojar al fuego  
para evitar caer en el agua.* (Yoka Daishi,1981:17,105)

*[...] el Bodhisattva de la Verdadera Libertad, a través de la práctica profunda de la Gran Sabiduría, comprende que los cinco Skandhas (Cuerpo-materia-forma, percepción-sensación, pensamiento, actividad, conciencia) no son más que Vacuidad. [...]*

*¡Oh Sariputra! Los fenómenos no son diferentes del Vacío.*

*El Vacío no es diferente de los fenómenos.*

*Los fenómenos son Vacío. El Vacío es fenómenos.* (El Sutra de la Gran Sabiduría en *La otra orilla*,1991:44)

*Ver nada es percibir es el Camino y comprender nada es conocer el Dharma, [...] Ver sin ver es verdadera visión. Comprender sin comprender es verdadera comprensión* (Bodhidharma,1995:73)



Desde esta perspectiva queda claro que ese trasfondo sobre el que proyectamos modelaciones es la realidad de estas, es su fuente<sup>379</sup>, aunque nos resulte inexpresable, inefable. Siendo esto así habrá que concluir que la realidad de todo lo que damos por existente, también la humana, es inefable, inexpresable, inconcebible<sup>380</sup>. La verdadera naturaleza de todo<sup>381</sup> es para nosotros como un abismo porque no es posible objetivación ninguna, ningún nombre. Podemos pues afirmar que somos un abismo inconcebible y que vivimos en él<sup>382</sup>.

Las formas que proyectan los vivientes y las que nosotros mismos proyectamos, modelamos, no las proyecta nadie venido a ese abismo sin posible nombre, es el abismo mismo que toma la forma de modelador de formas. Las formas, los seres están vacíos y son el vacío. El vacío son las formas y las formas son el vacío (C\_RsCH:188-189).

---

<sup>379</sup> *Yo soy el Brahman absoluto, el creador de esta creación y el perceptor de ella. He creado todo esto a partir de mis propios pensamientos y, aunque existo, no he nacido jamás. He visto el universo, más allá del cual no hay nada, pero todo lo que he visto es puro vacío, puro experimentar. Nada 'existe' en el exterior de la conciencia. Todo es conciencia. No hay mundos en Brahman, sino que Brahman ve y experimenta el mundo en su interior.* (Yoga Vasishtha:551).

*Si se destruye esa tendencia a identificarse con los objetos, el ego se purifica y entonces se confunde con su Fuente* (Ramana,1984:92)

*Entonces, la búsqueda de la Fuente del Aham-vritti («yoidad», «yo-soy» ) no es simplemente la búsqueda de la base de una de las formas del ego, sino la del Fuente misma de la cual surge el «yo-soy».* (Ramana Maharshi,1984:140)

*[...] sea cual fuere la sadhana [práctica espiritual] que se adopte, el objetivo final es la realización de la Fuente del «yo-Soy» que es el dato primario de tu experiencia.* (Ramana,1984:138)

*Si la pregunta por «¿Quién soy?» fuera un mero cuestionamiento mental no sería de gran valor. El exacto propósito de la indagación del Sí-mismo es enfocar la totalidad de la mente en su Fuente.* (Ramana,1984:111)

<sup>380</sup> *Por el conocimiento verdadero se oye lo inaudible, se toca lo intocable y se conoce lo desconocido.* (Chandogya Upanishad en: Upanisads,1997: 1,1)

<sup>381</sup> *¿Qué es aquello que al conocerlo se conoce todo lo demás?* (Mundaka Upanishad en *La ciencia del Brahman*. 2002: I, 1, 3.)

<sup>382</sup> *Éste es el más grande de todos los misterios. Uno es el Sí mismo.* (Ramana, Conversaciones,Tomo I:nº190)

*La creación parece producirse a causa de los deseos de la mente. ¡Lo que es, por cierto, un misterio portentoso e indescifrable!.* (Yoga Vasishtha:194)

*Vi que en el océano de la presencia-consciente pura ('pure awareness'), en la superficie de la consciencia universal, las innumerables olas de los mundos fenoménicos emergen y se sumergen sin comienzo ni fin. Como consciencia, todos ellos están en mí. Como eventos, todos son míos. Hay un poder misterioso que cuida de ellos. Ese poder es la presencia-consciente (awareness), el Sí-mismo, la Vida, Dios, dele usted el nombre que quiera.* (Nisargadatta:23)

*El sí-mismo viejo es su propio sí-mismo. El estado que surge repentinamente y sin causa, no tiene ningún rastro de sí-mismo; usted puede llamarlo «dios». Lo que es sin semilla y sin raíz, lo que no brota ni crece, ni florece ni fructifica, lo que viene al ser repentinamente y en plenitud de gloria, misteriosa y maravillosamente, usted puede llamar a eso «dios». Es enteramente inesperado; y sin embargo, inevitable, infinitamente familiar; y sin embargo, sumamente sorprendente, más allá de toda esperanza; y sin embargo, absolutamente cierto. Debido a que es sin causa, es sin obstáculo. Obedece sólo a una ley; la ley de la libertad.* (Nisargadatta:136)

Veamos con más detenimiento la razón por la que la dimensión absoluta, ese trasfondo, se ve como la fuente de la dimensión relativa.

Hemos dicho que los humanos modelamos la realidad a través del habla y que el habla bifurca la realidad en dimensión absoluta y dimensión relativa. El modelador del medio también se presenta a sí mismo con las dos dimensiones, de ellas como hemos argumentado, la dimensión relativa es construcción mientras que la dimensión absoluta no puede serlo, es por ello que debemos concluir que también en los humanos la dimensión absoluta es la fuente de la relativa y no a la inversa. Así razonadamente podemos mantener que en el sujeto modelador, la dimensión absoluta es la fuente de toda su modelación, su hacedor, y que sus modelaciones no son otra cosa que objetivaciones, acotaciones, individualizaciones de la dimensión absoluta. Así pues la dimensión absoluta, esa inmensidad, como diría Nicolás de Cusa no es otra del animal que modela y de sus modelaciones, es su realidad, su fuente.

La dimensión absoluta, como fuente de la objetivación, individualización, como fuente de la modelación de «eso de ahí», que es la dimensión absoluta, no proyecta la modelación fuera de sí misma. La DR no puede ser proyectada fuera de la DA; reside en la DA porque es la DA. La DA, modelando y acotando, individualizando, no modela, acota o individualiza algo fuera de sí misma, sino que se define, individualiza y acota a sí misma. Nicolás de Cusa en *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define* afirma que en esa operación la dimensión absoluta se individualiza y se caracteriza. Nada es otro de la dimensión absoluta ni la dimensión absoluta es otro de nada<sup>383</sup>.

De la dimensión absoluta procede la acotación, la individualización, y ella misma es lo acotado e individualizado, sin que, por ello, desaparezca como tal dimensión absoluta en la acotación. Así ocurre en los vivientes humanos con su doble acceso bifurcado a lo real (C\_EA4:201).

---

<sup>383</sup> NIC.: En primer lugar te pregunto a ti: ¿qué es aquello que ante todo nos hace saber?

FER.: La definición.

NIC.: Respondes correctamente, pues el enunciado o razón es la definición. Pero, ¿a partir de qué se dice la definición?

FER.: A partir de delimitar, porque limita todo.

NIC.: ¡Realmente muy bien! Si por lo tanto la definición limita a todo, ¿también se limita, consecuentemente, a sí misma?

FER.: Ciertamente, puesto que nada excluye.

NIC.: Por lo tanto, ¿te das cuenta de que la definición que define todo es no otro que lo definido?

FER.: Lo veo, puesto que es la definición de sí misma. Pero no veo cuál sea tal definición.

NIC.: Con absoluta claridad te lo he expresado. Y esto es aquello acerca de lo cual he dicho que nosotros descuidamos en el curso de la caza pasando por alto lo buscado.

FER.: ¿Cuándo lo expresaste?

NIC.: Ahora mismo, cuando afirmé que la definición que todo define es no otro que lo definido. (Cusa, 2008:29-31)

Así vemos que en todo sistema de modelación animal sólo hay la dimensión absoluta, aunque se presente como S, O, individualidad. Esa inmensidad, la dimensión absoluta, es la individualizante y la individualizada. Luego todo objeto, todo sujeto y toda individualidad, sea del tipo que sea, es la dimensión absoluta misma y no nada otro que esa dimensión absoluta. Cusa dirá que el ser, la realidad de toda individualización, que denomina como «otro», es el «no otro», la dimensión absoluta. Los «otros», las individualizaciones, no tienen entidad alguna si no es la del «no otro». Las individualidades no tienen otra entidad más que la dimensión absoluta. El «no otro» de nada es el ser de todo «otro»<sup>384</sup>.

Así pues según lo presentado, guiados por Corbí, podemos concluir que la realidad de la realidad de todo es dimensión absoluta, es el no-otro de todo otro, que dicho de otra manera es el «sin forma» en las formas, todos los S y los O y las individuaciones son formas del sin forma, son dimensión absoluta y sólo dimensión absoluta.

La dimensión absoluta es lo que aparece en cada uno de los elementos de la dimensión relativa, es el no-otro de cada uno. Visto esto se puede afirmar que la dimensión absoluta no existe fuera de la dimensión relativa y que la dimensión relativa

---

<sup>384</sup> [Pseudo Dionisio Areopagita decía: «Si alguien viendo a Dios entendiérase lo que vio, no lo vio a Él sino a algo»] Ahora bien, algo es algo otro. Por lo tanto, Dios, si fuera entendido, ciertamente se entendería que no es otro. De donde si no puede ser entendido ser eso que es significado por medio de otro y algo, ni puede tampoco ser entendido algo que no sea significado por medio de algo; por ello Dios, si fuera visto, es necesario que sea visto por sobre y antes de algo otro y por sobre el intelecto.

Pero antes de lo otro nada puede ser visto a no ser no-otro. Por lo tanto, retienes que no-otro nos dirige hacia el principio y al intelecto, y a otro y a algo ya todo inteligible excelente y antecedente, hacia el principio. Allí mismo declara eso el teólogo, y también cómo el conocimiento de lo no-otro mismo puede ser dicho perfecta ignorancia, cuando ciertamente es el conocimiento de Él, quien es por sobre todo lo que es conocido. (Cusa,2008:175-177)

Afirman los teólogos que Dios brilla para nosotros más claramente en el enigma de la luz porque por medio de lo sensible ascendemos hacia lo inteligible. Ciertamente la luz misma, la cual es Dios, es antes de otra luz de cualquier manera nombrable, y es absolutamente antes de lo otro. Ahora bien, aquello que es visto antes de otro no es otro. En consecuencia aquella luz siendo lo no-otro mismo, y no la luz nombrable, brilla en la luz sensible. Pero se concibe de alguna manera que la luz sensible comparada con la visión sensible de tal modo se comporta, así como la luz que es lo no-otro lo hace respecto de todo lo que con la mente pueda ser visto. (Cusa,2008:41)

Quien ve por qué no-otro mismo es definición y definido de sí y de todo, tal en todo lo que ve que no ve sino no-otro que se define a sí mismo. ¿Pues qué ve en otro sino no-otro que se define a sí mismo? ¿Qué otro en el cielo que no-otro definiéndose a sí mismo? Y de la misma manera en todos. Por lo tanto la creatura es la manifestación del mismo creador que se define a sí mismo o de la luz, que es Dios, que se manifiesta a si misma; como si fuera la exhibición de la mente que se define a sí misma, que para los presentes se hace por la elocución viva, y para los lejanos por medio del mensaje o la escritura. En estas demostraciones de la mente no hay otro sino la mente que se define a sí misma, [...] Así no-otro mismo muestra a la mente de la mente. (Cusa,2008:233)

[...] lo otro, el término de la visión, no puede ser el principio del que ve. Pues lo otro siendo no otro que lo otro precisamente presupone no-otro, sin lo cual no sería otro, En consecuencia, todo significado que es otro del significado del no-otro mismo, se termina en otro y no en el principio. (Cusa,2008:37)

no tiene otra realidad que la dimensión absoluta. La dimensión absoluta se percibe en la dimensión relativa y la dimensión relativa en la dimensión absoluta<sup>385</sup> (C\_EA4:139-142).

Pero respecto al comportamiento entre la dimensión relativa y la dimensión absoluta también debemos concluir que aunque la dimensión relativa es autónoma y se rige por sus propias leyes, para que funcione correctamente y con autonomía y creatividad tiene que operar desde la tríada de la que hemos hablado: interés sin condiciones, desegocentración y silenciamiento, o IDS que ya hemos dicho que es el fundamento de la cualidad humana (C\_RsCH:175-176).

#### 4.7.2 La dimensión absoluta es el único actor en la multiplicidad

Veamos una consecuencia más que se desgana de lo dicho hasta aquí.

Si la dimensión absoluta inconcebible es todo, tanto en todo vivir como en todo morir, si el «yo» como hemos dicho, es una mera función del cerebro al servicio del viviente, sin substancia alguna autónoma, se puede sacar otra consecuencia: que la dimensión absoluta es lo único que conduce todo, es el único actor<sup>386</sup>. Así que

---

<sup>385</sup> *La murmurante corriente de la montaña es la ancha y larga lengua de Buda; la montaña misma, en sus siempre cambiantes matices, ¿no es su Cuerpo Puro? durante la noche fueron recitados ochenta y cuatro mil gathas [himnos], ¿pero cómo puedo algún día mostrarlos ante los demás?* (Suzuki, 1976:204)

*La vida eterna irradia desde las hojas del jardín,  
ni miedo de cambio, ni motivo de reproches existe.* (Rumi, 1973, n. 327 :152)

*Frente a mí y detrás de mí, en las diez direcciones,  
por doquier yo mire, sólo veo Eso;  
hoy, oh Protector, la ilusión se ha roto.  
Desde ahora no requeriré nada a nadie.* (Evans-Wentz, 1971:176)

*Una sola luna  
se refleja en todas las aguas,  
todos los reflejos  
de la luna en el agua  
proviene de una sola luna.* (Yoka Daishi, 1981:168.)

*De ahí que todas las formas y colores de la belleza griten: "¡Buenas noticias! ¡Buenas noticias! ¡Vedlo!  
¡La primavera está aquí!"* (Rumi, 1984: 61)

*Dios es más manifiesto y más patente que todo esto que existe.* (Valad, 1982:63)

*Descubre el mundo lleno de rostros celestes.* (Rumi, 1973, n. 1044 :303)

<sup>386</sup> *Maharshi: El universo está lleno de acción, pero no hay ningún actor. Hay innumerables personas pequeñas, grandes y grandísimas, que, a través de la identificación, se imaginan que están actuando, pero ello no cambia el hecho de que el mundo de la acción (mahadakash) es un todo único, en el cual todo depende de todo y afecta a todo. Las estrellas nos afectan profundamente y nosotros afectamos a las estrellas. De un paso afuera de la acción, a la consciencia, deje la acción al cuerpo y a la mente, es su dominio. Permanezca como testigo/presencial puro, hasta que hasta la presencia-consciente se disuelva en lo Supremo.*

consecuentemente la dimensión absoluta es la corriente de pensamientos y actos que determinan toda vida<sup>387</sup> y es también la posibilidad de libertad de esos influjos pues es su fuente más allá de las formas (C\_RsCH:190).

Se puede afirmar que la dimensión absoluta es el único actor en el sentido que es la fuente, la realidad de todo lo existente, por lo que incluso la acción de todo individuo mediatizado por la necesidad, y consiguientemente por el deseo, no es nada diferente, ni añadido a la dimensión absoluta<sup>388</sup>.

---

*Imagine una espesa jungla llena de madera noble. Se hace un tablón de la madera y un pequeño lápiz para escribir en él. El testigo/presencial lee el escrito y sabe que mientras que el lápiz y el tablón están distantemente emparentados a la jungla, el escrito nada tiene que ver con ella. Está totalmente sobreimpuesto y su desaparición no importa. La disolución de la personalidad va acompañada siempre por un sentido de gran alivio, como si hubiera caído una carga pesada. (Nisargadatta:284)*

*Ese es tu atman, el rector interno, el inmortal, el vidente invisible, el oyente inaudible, el pensante impensable, el conocedor desconocido. No hay ningún otro vidente sino él. No hay ningún otro oyente, sino él. No hay ningún otro ser pensante sino él. No hay ningún otro cognoscente sino él. Él es tu atman, el rector interno, el inmortal. (Brihadaranyaka upanishad 3.7.23)*

<sup>387</sup> *No existe nada que vea sino Él, nada que escuche sino Él, nada que perciba sino Él; nada que conozca sino Él. (Brahma-Sûtras: 153).*

*..y sus manos y sus pies están en todas partes, sus ojos y su cabeza se encuentran por todos lados, sus oídos están en todo el mundo. Sostiene y abarca todas las cosas. (Sv. Up. III, 16).*

*Similarmemente, el jnani actúa inadvertidamente. Los demás le ven actuar, pero él mismo no lo sabe. Debido al temor de Él, el viento sopla, etc. Ese es el orden de las cosas. Él ordena todo y el universo actúa en consecuencia, pero Él no lo sabe. Por consiguiente, Él es llamado el gran Hacedor. (Ramana, Conversaciones, Tomo III: n° 470)*

*Discípulo: La Gita fue enseñada para la acción.*

*Maharshi: ¿Qué dice la Gita? Arjuna se negaba a combatir. Krishna dijo: «Mientras te niegues a combatir, tienes el sentido de ser el hacedor. ¿Quién eres tú para abstenerte o para actuar? Abandona la noción de ser el hacedor. Hasta que desaparezca ese sentido, estás obligado a actuar. Tú estás siendo manipulado por un Poder Más Alto. Lo estás admitiendo con tu propia negativa a someterte a él, en lugar de reconocer a ese Poder y someterte a él como un instrumento. (O dicho esto de otra manera), si te niegas, serás arrastrado a hacerlo por la fuerza. En lugar de ser un operario que no quiere, sé un operario que quiere. Más bien, mantente fijo en el Sí mismo y actúa de acuerdo con la naturaleza, sin el pensamiento de ser el hacedor. Entonces, los resultados de la acción no te afectarán. Eso es virilidad y heroísmo. (Ramana, Conversaciones, Tomo I: n° 52)*

<sup>388</sup> *La humanidad está encadenada a la idea*

*‘yo soy el que actúa’;*

*está adherida a la idea*

*‘otro es el que actúa’.*

*No se han dado cuenta*

*ni han visto que esta es la espina.*

*Pero no existe:*

*‘yo soy el que actúa’*

*ni ‘otro es el que actúa’,*

*para aquel que, cautamente,*

*ha visto esta espina.*

*La humanidad está llena de vanidad,*

*atada por la vanidad,*

*encadenada por la vanidad;*

*y utilizando airadas palabras*

*en la defensa de sus doctrinas*

Tanto la realidad que se otorga a toda individualidad y al «ego», que supone ofuscación e ignorancia, como los influjos positivos y negativos que mediatizan todo individuo, así como sus errores y aciertos, no son otro que la misma dimensión absoluta que se interpreta ilusoriamente como individualidad autoconduciéndose sin comprender que siendo que la dimensión absoluta es lo único real, será ella el actor porque todo lo que se presenta como entidad individual así como sus rasgos particulares son modelaciones sobre el trasfondo sin dejar de ser el trasfondo<sup>389</sup>.

Se puede afirmar que la dimensión absoluta siendo la realidad de todo lo existente es su gobernante interno atemporal que todo lo rige aunque las realidades no lo conocen. En este sentido podemos decir, siguiendo a la tradición hindú, que en los individuos es la dimensión absoluta la que conoce, siente o percibe y que no es posible conocerla, sentirla percibirla porque no es objetivable, ni hay nadie frente a ella<sup>390</sup>.

---

*no escapa al ciclo de las reencarnaciones.* (Dragoneti,1971:VI, 6)

<sup>389</sup> Las tradiciones teístas hablan de todo esto usando términos como ‘Él’ en el Islam, ‘Dios’ en el cristianismo, que desde nuestra perspectiva son formas de hablar simbólicamente del único actor desde el seno de un lenguaje dual. La misma noción de ‘actor’ es completamente inadecuada porque lleva en su seno dualidad (C\_RsCH:190).

<sup>390</sup> -*Explícame aquel Gobernante interno.*

-*Yâjñavalkya dijo: Aquel que, estando en la tierra, es distinto de la tierra, a quien la tierra no conoce, cuyo cuerpo es la tierra y que rige desde adentro a la tierra, aquél es tu Âtman, el Gobernante interno, el inmortal.*

[...]

*Aquel que, estando en todos los seres, es distinto de todos los seres, a quien los seres no conocen, cuyo cuerpo son todos los seres y que rige desde adentro a todos los seres, aquél es tu Âtman, el Gobernante interno, el inmortal.*

[...]

*Aquel que, estando en el conocimiento, es distinto del conocimiento, a quien el conocimiento no conoce, cuyo cuerpo es el conocimiento y que rige desde adentro el conocimiento, aquél es tu Âtman, el Gobernante interno, el inmortal.*

[...]

*Él es el que ve, y no es visto; es el que oye, y no es oído; es el que piensa, y no es pensado; es el que conoce, y no es conocido. No existe nadie, diferente de él, que vea; no existe nadie, diferente de él, que oiga; no existe nadie, diferente de él, que piense; no existe nadie, diferente de él, que conozca. Aquel es tu Âtman, el Gobernante interno, el inmortal. Todo lo que es distinto de él está sumido en el dolor.* (Brihadâraṇyaka Upanishad 3.7.3/ 15/ 22 / 23).

-¿En qué está tramado y urdido el espacio?

-Él dijo: Los brahmanes lo llaman lo Imperecedero. No es grueso ni fino, ni corto ni largo, ni rojo ni fluido, es sin sombra, sin oscuridad, sin viento, sin espacio, sin adherencias a nada, sin sabor, sin olor, sin ojos, sin oídos, sin voz, sin mente, sin luz, sin aliento, sin boca, sin medida, sin interior, sin exterior; no devora nada ni nadie lo devora.

*Es por orden de este Imperecedero, Gârgî, que el sol y la luna se mantienen separados; es por orden de este Imperecedero, Gârgî, que la tierra y el cielo se mantienen separados; es por orden de este Imperecedero; Gârgî, que los minutos, las horas, los días, las noches, las quincenas, los meses, las estaciones y los años se mantienen separados; es por orden de este Imperecedero, Gârgî, que unos ríos fluyen de los montes nevados, los unos hacia el oriente, otros hacia el occidente, hacia dondequiera que ellos fluyan; es por orden de este Imperecedero, Gârgî, que los hombres elogian a los que dan, y los dioses buscan al que sacrifica en su honor y los padres la ofrenda funeraria.* (Brihadâraṇyaka Upanishad 3.8.7/8/9).



## 4.8 La cualidad humana como necesaria para la viabilidad de las sociedades de conocimiento

Como hemos venido afirmando, la sociedad de conocimiento no puede ser organizada con sistemas axiológicos de sociedades anteriores, lo que conduce a que será preciso construir unos adecuados a la nueva sociedad. Pero si tenemos que decidir el presente desde un proyecto de futuro que no puede ser repetición del pasado, habrá que construir previamente ese proyecto. El proyecto que hay que construir ha de ser de calidad, si queremos que el presente y el conjunto de la marcha de la sociedad sean también de calidad y no arriesguemos la sobrevivencia.

Para construir un proyecto de cualidad, que no puede repetir lo que se consideraba de calidad en el pasado, tendremos que construir primero individuos de cualidad. El problema que se presenta es que los criterios de cualidad del pasado ya no sirven por lo que habrá que ir generando nuevos criterios adecuados a las sociedades de conocimiento.

No queda otra opción que afrontar el problema de la construcción de individuos dotados de cualidad humana que, como ya hemos dicho, ya no podrá apoyarse ni en creencias, religiosas o laicas. Se va a tratar de construir y manejar una cualidad humana que para que sea apta para las sociedades de conocimiento no puede fundamentarse en nada fijado ni que fije. Ello resulta un reto para la nueva sociedad puesto que no se había planteado nunca antes de esta manera.

Nos resulta evidente que un tipo de sociedad de conocimiento, de innovación y creación continua de ciencias y tecnologías y, mediante ellas de nuevos productos y servicios; que una sociedad de potentes tecnociencias que deben gestionarse a sí mismas y al medio, la lucha por la cualidad humana es una prioridad. De ahí que la urgencia que vemos y manifestamos de que la sociedad aborde este tema.

Hay que conseguir que la sociedad entienda la conexión entre el cultivo de la cualidad humana profunda y los requisitos para el correcto desarrollo de la sociedad de conocimiento. Se debe comprender la relación entre la cualidad humana profunda y la flexibilidad necesaria para la creatividad individual y en equipo. Entre el cultivo de la

---

*Así como una araña se mueve a lo largo de la tela, como del fuego van surgiendo chispas pequeñas, así también de este Âtman van surgiendo todos los aires vitales, todos los mundos, todos los dioses, todos los seres. El secreto del Âtman es lo real de lo real. Los aires vitales son verdaderamente lo real; el Âtman es su realidad. (Brihadâraryaka Upanishad 2.1.20).*

cualidad humana profunda y las condiciones de buen funcionamiento de los equipos: cohesión, motivación, confianza plena, comunicación. Así se hace evidente que el cultivo del acceso a la dimensión absoluta no es optativo para los equipos creativos de las sociedades de conocimiento.

En esta situación las sociedades de innovación y cambio deberían ocuparse de que el cultivo de la cualidad humana y la cualidad humana profunda se disponga de medios para hacerlo posible colectivamente. Hemos argumentado repetidamente que sin cualidad humana y cualidad humana profunda no se acertará a manejar convenientemente el poder de nuestros saberes científicos y tecnológicos y sus graves consecuencias. Nos parece una prioridad que la sociedad tome conciencia que el cultivo de la cualidad humana y cualidad humana profunda son una condición sine qua non de la sobrevivencia de la vida en general y de nuestra especie en particular.

También hemos manifestado que habrá que encontrar procedimientos de cultivo de la cualidad humana y la cualidad humana profunda desligados de creencias y aparatos simbólicos que resultan oscuros e inasumibles para las condiciones culturales de las nuevas sociedades. Deberá tratarse de procedimientos racionales, no religiosos pero que tengan raíces en el conocimiento que de ello nos transmitieron las tradiciones. Deberán ser fáciles y accesibles para toda la población. Pensamos que las aportaciones de la epistemología axiológica serán de ayuda para encontrarlos.

Como hemos ido mostrando la sociedad debe preocuparse para fomentar y ayudar a los grupos que cultiven la cualidad humana profunda ya que ellos sostienen el nivel de cualidad humana del colectivo. También hemos dicho que debe proveerse de un observatorio de buenas prácticas en este ámbito para evitar los desvíos, los abusos, etc.

Unas poderosísimas ciencias y tecnologías, desarrollándose exponencialmente, manejadas por individuos y grupos egoístas que no atienden más que al máximo beneficio y en el plazo más corto posible, es el mayor riesgo que puede sufrir toda la vida en este planeta. Por primera vez en la historia de la especie humana, la cualidad humana y la cualidad humana profunda –lo que se ha llamado espiritualidad- se han convertido en una cuestión esencial de buen funcionamiento, de sobrevivencia colectiva y de sobrevivencia de la vida y la habitabilidad del planeta.



## 4.9 Conclusión

Hemos partido del hecho específicamente humano: el acceso de doble dimensión a la realidad, generada desde el habla. La primera dimensión de lo real es en relación a nuestra condición de vivientes necesitados, la que modela nuestra necesidad, es la dimensión relativa. La segunda dimensión es sin relación a nosotros, es gratuita, absoluta, dimensión absoluta, en sentido etimológico «suelta de», ninguna de las modelaciones que se le puedan aplicar la abarcan porque se escapa de las capacidades cognoscitivas que cuya funcionalidad son a la medida de nuestras necesidades y están a su servicio. Es por ello que podemos afirmar, razonadamente, que la dimensión absoluta es la dimensión verdaderamente real por no modelable, y aunque es informulable, ya que toda formulación sería reducirla a la primera dimensión, a pesar de ello es noticiable por ser parte de la especificidad humana, el doble acceso a la realidad generado por el habla.

Cualidad humana, CH, es la conciencia de vivir y cultivar el doble acceso a la realidad, y la cualidad humana profunda, CHP, es vivir y cultivar la lucidez de las dos dimensiones de lo real para residir, en definitiva, en la dimensión absoluta.

Por efecto del habla se presenta la noticia de la dimensión absoluta en todo lo que existe, es decir constantemente, aunque habitualmente de manera no consciente, noticiamos que la realidad no queda encerrada en ninguna de las descripciones que podamos hacer de ella. Esa noticia permite y mantiene a la especie flexible, no fijada en ninguna de las modelaciones posibles que le podamos aplicar a lo que existe. Esa es la posibilidad de la creatividad.

Planteada la dimensión absoluta como co-originada con la dimensión relativa se refuerza la idea que la dimensión absoluta no está separada de la dimensión relativa, todo lo contrario la dimensión absoluta aparece en la dimensión relativa y solo en ella, por lo que investigar, penetrar en la DA es comprender la verdad de la DR y a la inversa.

Hemos planteado, que la interpretación-valoración de la realidad que los humanos realizamos con el habla, no es una descripción sino sólo una modelación adecuada a los modos de sobrevivir que tomamos como real, existente. En las sociedades de conocimiento se presenta una novedad al respecto, pues los individuos precisan mantenerse permanentemente libres de sumisión a cualquier modelación construida para así poderla cambiar cuando convenga.

En las sociedades de conocimiento el hecho de tener que vivir de la innovación

constante en ciencia, tecnología, productos y servicios implica maximizar la creatividad. Ese cambio constante afecta a todos los niveles humanos, el valorativo, el organizativo, también a la interpretación, tanto de la dimensión relativa como de la dimensión absoluta. Para estas sociedades se ha terminado el tomar las modelaciones como descripciones de la realidad, se ha terminado la viabilidad de la epistemología mítica. En la sociedad de conocimiento resulta más adecuada una epistemología no mítica, la que mantiene que lo que tomamos como real es solo creación, que nuestra realidad la modelamos nosotros. Consecuentemente tenemos que admitir razonadamente que toda interpretación-valoración-vivenciación de la dimensión absoluta de lo real tampoco es descriptiva, sino sólo una modelación. Por ello tanto la dimensión relativa como la absoluta en sociedades de conocimiento se van a abordar desde la epistemología no mítica.

Si experimentar la doble dimensión es lo cualitativo humano, la cualidad humana, reducir la experimentación doble preponderantemente a una sola, la dimensión relativa, supone su reducción e imposibilita la cualidad humana profunda. Puesto que las sociedades de conocimiento son sociedades de cambio continuo y acelerado, precisamos de una intensificación del cultivo de la dimensión absoluta de nuestro vivir, porque si no lo hiciéramos pondríamos en serio riesgo nuestra cualidad específica, impidiendo alcanzarla, es decir dificultando mantener vivo y operativo ese doble acceso a lo real y, con ello, pondríamos en riesgo la flexibilidad de la especie.

Hemos expuesto que no resulta suficiente con que el cultivo del doble acceso en el grado que sea, bien como cualidad humana, bien como cualidad humana profunda, se realice solo a nivel individual, debe ser la colectividad total la que experimente la dimensión absoluta, de lo contrario quedará fijada, y si la colectividad se inmoviliza los individuos que la forman también, lo que va a repercutir sobre el motor de la nueva sociedad: la creatividad.

Si perdiéramos la cualidad humana, y la flexibilidad con ella, pondríamos en peligro nuestra propia sobrevivencia y la de la vida en el planeta, no podríamos gestionar ni dirigir, como consecuencia, el poder continuamente multiplicado de nuestras ciencias y tecnologías. Porque es estableciéndose en la segunda dimensión, la dimensión absoluta, es alejándonos de las demandas del ego y sus construcciones pivotando sobre la necesidad y el deseo, que se torna posible la aceptación de la realidad tal como viene, incluida la muerte; se pone fin al temor; aparece la paz, la estimación y veneración por toda criatura lo que nos permite sentir que nada nos es ajeno

conduciéndonos a la unidad. Es decir que es accediendo a la dimensión absoluta que aparece la posibilidad de poder cuidar de la especie y del planeta.

Cuanto más se adentren en la vivencia de la gratuidad, de la dimensión absoluta de la realidad, tanto los países, como los colectivos o los individuos, mayor cualidad humana se consigue; mayor flexibilidad; mayor libertad de las propias maneras de pensar y sentir; mayor libertad de los propios deseos, temores y expectativas y, por consiguiente, se adquiere mayor capacidad de imparcialidad en el juicio y apreciación de situaciones y personas y mejores repuestas se pueden dar las dificultades y problemas, siempre cambiantes, que se presentan en las sociedades de conocimiento.

Nuestros antepasados pudieron vivir de creencias y patrones de vida heredados de sus antecesores que estaban legitimados socialmente, se vivían como intocables puesto que los mitos los mostraban como dados por los dioses, es decir tenían la garantía divina. Los individuos de esas sociedades podían adaptarse a los modos de vida sin necesidad de tener que cultivar personalmente la cualidad humana, bastaba con aceptar la religión, que para ellos era su proyecto axiológico colectivo mediante el cual se organizaba tanto la dimensión relativa como la dimensión absoluta, para que el conjunto funcionara correctamente. Sometiéndose a los mitos, creencias y rituales los individuos y colectivos cultivaban las dos dimensiones.

Pero la situación de las SC es completamente diferente, por efecto de la ciencia y la tecnología han quedado desmanteladas axiológicamente, han dejado de ser viables las religiones y las ideologías. Y precisamente estas sociedades necesitan más que nunca de la cualidad humana para poder gestionar adecuadamente el poder de las ciencias y las tecnologías en favor de la sobrevivencia de la especie y del planeta.

Para poder plantear una vía de acceso a la dimensión absoluta adecuada a las sociedades de conocimiento, hay que acercarse a las tradiciones religiosas y espirituales de la historia de la humanidad, pues sabemos que ellas han abordado esta dimensión con voluntad de fomentar su cultivo colectivamente. Este acercamiento a las tradiciones debe realizarse desde la epistemología no mítica, para poder extraer conocimiento que resulte hábil a estas nuevas sociedades. Desde ahí hemos planteado una caracterización de la dimensión absoluta y una vía de acceso a partir de lo que las tradiciones religiosas y espirituales han transmitido sobre esta dimensión y su cultivo, pero teniendo en cuenta los rasgos propios de la forma de sobrevivir de las sociedades de conocimiento. De ello surge la siguiente formulación: el cultivo de la DA es un ejercitar IDS-ICS (interés,

desapego, silenciamiento, indagación, comunicación, servicio). Hemos visto que estos rasgos se pueden rastrear en las tradiciones.

IDS-ICS (interés, desapego, silenciamiento, indagación, comunicación, servicio) son vías de desidentificación con la necesidad y su mundo, por tanto permiten el cultivo del doble acceso a la realidad que genera el habla en los humanos, DR y DA. Generar desegocentración es la condición de flexibilidad y de dar respuestas adecuadas a nuevas situaciones pues permite no quedar encerrados en la modelación del mundo construida desde la necesidad con el fin de resolverla. Debe quedar claro que el acceso gratuito a la realidad nos permite escapar de toda conceptualización fijada posibilitando que se puedan generar modelaciones diferentes. Distanciarse del enclaustramiento del ego es la posibilidad de leer, valorar y actuar siempre lúcidamente con imparcialidad, amabilidad y compasión respecto a todos los seres.

En la indagación de la dimensión absoluta, la dimensión relativa se pone a su servicio, es decir, la razonabilidad, la sensibilidad se implican en la indagación de la dimensión sin forma, lo que conduce a su sutilización. Una sutilización que no es otra cosa que la polarización de su funcionalidad al servicio de la necesidad y el deseo.

El cultivo de IDS-ICS (interés, desapego, silenciamiento, indagación, comunicación, servicio) afecta la lectura, la valoración y a la actuación en la dimensión relativa liberándola de la egocentración lo que facilita una noticia de la dimensión absoluta más clara. Hemos mostrado que la noticia de la dimensión absoluta no es superflua, ni un aderezo baladí, hemos expuesto que es imprescindible para mantenernos flexibles en todos los ámbitos, en la interpretación, en la valoración y consecuentemente en la acción. Una flexibilidad que se actualiza por el rompimiento del férreo condicionamiento al que nos somete el carácter de ser vivientes necesitados.

Si en las nuevas condiciones culturales, no se cultiva suficientemente la dimensión de la pura gratuidad, de la cualidad que surge de la profundización en la dimensión absoluta de nuestro vivir individual y colectivo, el poder de nuestras ciencias y tecnologías carecería de una correcta dirección y gestión, lo cual podría conducirnos al desastre. Esta cualidad de nuestro vivir individual y colectivo es una condición imprescindible para el buen funcionamiento de la cultura colectiva de las sociedades de conocimiento y, por consiguiente, de nuestra propia sobrevivencia y la de la vida en el planeta.

Hemos expuesto que no es posible en las sociedades de conocimiento someter a la dimensión absoluta de lo real a una modelación fijada e intocable, sea heredada o sea

creada de nuevo, sería un error para la cultura que sobrevive en el continuo movimiento, y una equivocación para el logro de la cualidad humana profunda en esas circunstancias. Ello nos parece equivaldría a encaminar la sociedad de conocimiento a su desaparición o a su degradación.

Hemos advertido que el cultivo del acceso a la dimensión absoluta de la realidad no únicamente debe realizarse por las ventajas prácticas que supone, sino porque vale por sí misma, pues es la que nos permite adentrarnos en lo que es máximamente real, aunque sin forma es donde es posible establecerse dando como fruto: libertad, capacidad de gratuidad, lucidez, sencillez, limpieza de corazón, confianza y atrevimiento, interés y estimación y por tanto actitud de servicio, ecuanimidad, flexibilidad.

Para la buena conducción de la nueva sociedad, resulta imprescindible el cultivo de la cualidad humana a nivel colectivo, y este requiere que haya un número crítico de individuos que la cultiven a un nivel más profundo, más gratuito, pues estos mantienen el nivel cualitativo de la sociedad.

Hemos razonado la necesidad que tienen las sociedades de conocimiento de rastrear la dimensión absoluta en las tradiciones religiosas como una imprescindible ayuda para que poder adentrarse en la dimensión sin forma de la realidad. Anotamos que para que el conocimiento sobre la dimensión absoluta que se encuentra en las tradiciones religiosas pueda ser útil a estas sociedades, el acercamiento deberá hacerse liberado de creencias.

A la vez hemos puesto de manifiesto que siendo imprescindible el cultivo de la dimensión absoluta para las sociedades de conocimiento, en ellas no cabe esperar, como en el pasado, que sean las tradiciones religiosas las que les suministren las vías de acceso, porque han quedado inadaptadas al nuevo paradigma cultural. Lo mismo se puede decir de las ideologías que habiendo aportado soluciones a las sociedades industriales hoy tampoco resultan ser solución, porque como sistemas de creencias laicas también han entrado en crisis; ellas mantenían que la naturaleza de las cosas (de la economía, de la sociedad, de la ciencia) nos podían dictar cómo organizarnos y vivir, perspectiva que hoy no se puede sostener desde la epistemología no mítica, la que sostiene que todo es modelación.

Hemos considerado la necesidad de la nueva sociedad se concencie del grave problema axiológico al que se enfrenta: hoy que se requiere más que nunca de la cualidad humana y la cualidad humana profunda para guiar y aplicar la ciencia y tecnología con todo su poder, resulta que han quedado obsoletas las vías de cultivo de lo

que les daría correcta orientación: la cualidad humana y la cualidad humana profunda. Así pues resulta imprescindible y urgente para la sobrevivencia de la vida en el planeta, construir a conciencia para estas sociedades caminos hábiles de cultivo de la cualidad humana y la cualidad humana profunda. Este nos parece es un grave problema presente hoy, quizá el más grave, del que apenas se ha tomado conciencia y consecuentemente no se trabaja con la intensidad suficiente para construir soluciones.

Teniendo en cuenta que las religiones nacieron en sociedades preindustriales, de las que fueron proyecto axiológico colectivo, a la vez que iniciación a la dimensión absoluta, y que su construcción estuvo en función de la relación axiológica con el medio como hemos expuesto en el capítulo precedente, hemos planteado una nueva manera de abordar la dimensión absoluta puesto que la situación en la sociedad de conocimiento es diferente. La nueva sociedad al sobrevivir a través de la ciencia y la tecnología, su relación con el medio se vuelve abstracta dejando de ser axiológica por lo que la religión que se construyó a partir de un paradigma surgido de una determinada relación axiológica con el medio ya no resulta operativa como vía de cultivo de la dimensión absoluta, la que hasta ahora se denominaba como espiritualidad. Hemos intentado presentar otra vía de abordar la espiritualidad, pues por diferentes razones ya expuestas su cultivo en las nuevas sociedades no podrá pasar por los moldes de la religión. Nos parece que desde el enfoque aquí presentado es posible fundamentar la independización entre lo que se ha llamado espiritualidad, que nosotros hemos denominado cualidad humana profunda, y la religión, a la vez que la hemos podido apoyar en la cualidad propiamente humana de la capacidad de habla.



## **CAPÍTULO 5. PROTOCOLOS PARA LA CONSTRUCCIÓN DE LOS PROYECTOS AXIOLÓGICOS COLECTIVOS DE SOCIEDADES DE CONOCIMIENTO A PARTIR DEL INSTRUMENTAL DE LA LENGUA Y EL DOBLE ACCESO A LA REALIDAD**

Una vez presentadas las bases teóricas, es momento de abordar los pasos para la construcción de proyectos axiológicos colectivos (PACs) adecuados a sociedades que viven de la creación de conocimiento, planteados por Corbí dentro de su propuesta de Epistemología Axiológica<sup>391</sup>. Como ya hemos dicho en el primer capítulo se entiende por sociedad de conocimiento las que viven de crear conocimiento, entendiendo por sociedades de conocimiento una estructura económica y social, en la que el conocimiento ha substituido al trabajo, a las materias primas y al capital como fuente más importante de la productividad, crecimiento y desigualdades sociales, un tipo de sociedad orientada hacia el progreso tecnológico y la evaluación de la tecnología que se caracteriza por la creación de una nueva tecnología intelectual como base de los procesos de decisión (Krüger, 2006:2-3).

Para una mejor comprensión de la propuesta de la Epistemología Axiológica de Corbí hay que primero abordar la relación de los diferentes proyectos axiológicos colectivos anteriores con sus correspondientes sociedades.

### **5.1 Proyectos Axiológicos Colectivos**

#### **5.1.1 Qué son**

La función general de los proyectos axiológicos colectivos es determinar de qué y cómo sobrevivir como individuos y como grupo; con qué procedimientos; con qué idea de individuo se va a operar; con qué tipo de organización; qué idea se tiene de la

---

<sup>391</sup> Nuestro trabajo va a ser presentar de manera ordenada los principios de construcción de proyectos axiológicos colectivos postulados por Corbí en diferentes obras, citar autores que están en concordancia con la su perspectiva, realizar diversos esquemas de diferentes partes de su teorización. También presentamos dos ejercicios prácticos: la creación de una narración teniendo en cuenta los principios expuestos; y un análisis de las reticencias que se presentan frente a la adopción de la nueva sociedad de conocimiento junto con unas postulaciones de tácticas generales para contrarrestar cada una de ellas.



colectividad; con qué sistema se logra cohesión, valoraciones y finalidades colectivas; de dónde derivar ese sistema de valores, cohesión y organización; qué idea se tiene del conocimiento y del valor. Y todo ello en un contexto determinado de sobrevivencia, de cultura y de medio en el que se vive (C\_EA1:15).

### **5.1.2 Los proyectos axiológicos colectivos se generan en adecuación a la forma de sobrevivir de cada sociedad**

El punto del que partimos es que cada sociedad tiene el proyecto axiológico colectivo (PAC) adecuado a su forma de sobrevivir, puesto que es preciso programar la estimulación de los humanos de manera conveniente a su modo concreto de subsistir. Así los proyectos axiológicos colectivos (PACs) propios de sociedades anteriores estáticas, con estructura jerárquica han dejado de ser adecuados para las sociedad que viven de crear conocimiento<sup>392</sup>, lo que conduce a afirmar que habrá que construir uno nuevo. Pero resulta que nuestros antepasados no nos legaron la manera de crearlos porque ellos los construyeron a lo largo de milenios y los vivieron como recibidos. Es la primera vez en la historia de la humanidad que nuestra especie precisa construir los pasos necesarios para la elaboración de los proyectos axiológicos colectivos (PACs) (Corbí, 2015:9).

En las sociedades preindustriales las religiones han sido durante milenios su proyecto axiológico colectivo (PAC) y en combinación con las ideologías lo han continuado siendo para las industriales. Las religiones han resultado ser proyectos axiológicos colectivos hábiles para afectar todos los aspectos de la vida de las sociedades y de los individuos, incluyendo también los aspectos referentes a la dimensión absoluta del acceso a la realidad que como hablantes tenemos (C\_HEL: 213-246; C\_EA2: 18-20)<sup>393</sup>.

---

<sup>392</sup> El sociólogo Karsten Krüger (2005:6) afirma que «la ‘sociedad del conocimiento’ está marcada por la disposición de poner en cuestión las percepciones, suposiciones y expectativas tradicionales y socialmente aceptadas. La tesis implícita es que las sociedades actuales consideran cada vez más la expectativas basada en conocimiento en lugar de normas. Es decir, las expectativas son cada vez más variables y revisables.

Las reglas y evidencias de nuestra sociedad están cada vez más sometidas a procesos de reflexión, lo cual tiene su expresión en el deterioro acelerado de las estructuras reguladoras tradicionales».

<sup>393</sup> Ya hemos presentado la noción de dimensión absoluta de Corbí, recordemos que su trabajo parte de lo que él afirma que es un hecho: los humanos son vivientes insuficientemente programados genéticamente, que con la herramienta del habla se hacen viables puesto que con ella construyen una modelación de la realidad en concordancia con el modo adecuado a la forma de sobrevivir del colectivo. Como ya hemos

En los trabajos de Corbí se analiza la lógica de la construcción de los proyectos axiológicos colectivos (PACs) con formato religioso que pivotaban sobre la operación principal a través de la cual los grupos sobrevivían<sup>394</sup>. La estructura de esa operación se convertía en metáfora central desde la que, a través de la lengua, se construía el paradigma que regía toda la construcción mitológica y, desde ella, la totalidad del proyecto axiológico colectivo correspondiente (C\_EA1:280-281).

El paradigma era siempre una estructura sencilla. Desde ella se construían las diferentes mitologías destinadas a configurar axiológicamente todas y cada una de las operaciones de sobrevivencia del grupo. Estas mitologías mostraban la forma correcta de actuar, de interpretar y valorar las realidades, y también asentaban cómo organizar los diferentes niveles sociales. Bajo un mismo paradigma y de forma unitaria las construcciones mitológicas fueron capaces de organizar todos los aspectos de la dimensión relativa de la realidad. Pero además ese mismo paradigma se aplicaba también a la dimensión absoluta modelando cómo debía ser su interpretación, representación y valoración, cómo debían ser los rituales, cómo iniciarse a ella, cómo vivirla a nivel individual y de grupo, cómo transmitirla.

Así es que en las sociedades preindustriales a través de la religión, un mismo paradigma regía todos los ámbitos de la vida de los individuos y colectivos con lo que quedaba unificado el sistema axiológico colectivo (C\_EA2:230-231).

A este tipo de proyectos colectivos se le añadió un elemento que convertía la construcción en intocable: tenían la garantía de haber sido revelados por los antepasados sagrados o los dioses. De esta manera el programa, definido en la religión, quedaba fijado, descartándose la posibilidad de tocarlo, transgredirlo, o ponerlo en duda bajo el riesgo de ser castigado desde lo sagrado y expulsado del colectivo. Con esta compenetración de todo el sistema, la dimensión relativa quedaba dignificada, sacralizada, intocable y fortalecida, y la dimensión absoluta, que como hemos dicho está más allá de las formas, se tornaba en accesible, vivible y plenamente enraizada en las

---

dicho el habla transporta el significado de la cosa al soporte acústico con lo que en nuestro acercamiento a la realidad concieniamos, más o menos claramente, que las realidades siempre se escapan de nuestras maneras de interpretarlas, por muy refinada que sea nuestra aproximación a ellas. Es decir conocemos que lo que las cosas son nunca queda conocido mediante nuestras conceptualizaciones, a eso que se escapa imposible de conocer Corbí lo denomina dimensión absoluta en el sentido de 'suelta de'. Así en nuestro enfrentamiento con la realidad captamos su dimensión relativa, la que está en función de lo que necesitamos para vivir, y a la vez su dimensión absoluta, la que es independiente de nuestra lectura.

<sup>394</sup> Hemos abordado los proyectos axiológicos colectivos con configuración religiosa en el capítulo 2 apartado *El habla constituyente mítica de los diferentes modos de sobrevivencia en las sociedades preindustriales con ocupación dominante: las religiones*.

formas de sobrevivir. Resultó una intrincada construcción que organizó todos los ámbitos de la vida.

Estos proyectos axiológicos colectivos preindustriales se construían lentamente a través de siglos de tanteos, se verificaban y corregían también a lo largo de generaciones. Cuando se comprobaba que funcionaban bien, se fijaban considerándolos revelación sagrada, puesto que no resultaba fácil construir proyectos axiológicos colectivos que asegurasen la vida de todos. Estas sociedades eran estáticas, sobrevivían en lo fundamental de la misma manera, por lo que no tenían razones para alterar sus estilos de vida, así es que debían excluir toda modificación de importancia (C\_HEL: 135-137).

Llegados a la época industrial Corbí plantea que las grandes ideologías se propusieron como sustitutas de las religiones, aunque estas se mantuvieron presentes, de una forma u otra, funcionando como complemento y supliendo sus deficiencias (C\_T:71-72)<sup>395</sup>. Esa convivencia pudo mantenerse, explícitamente o implícitamente, porque las sociedades industriales fueron la mayor parte de su historia sociedades mixtas, compuestas por una mayoría de la población que vivía preindustrialmente y unas minorías, crecientes, que vivían de la industria. Las ideologías estuvieron en pugna constante con las religiones, a pesar de pactos de no agresividad mutua, propugnados por partidos políticos conservadores y demócrata-cristianos en la segunda mitad del siglo XX (C\_HEL: 121).<sup>396</sup>

---

<sup>395</sup> Las ideologías cubrían los campos de la política, de la economía y de las ciencias, pero permanecieron bajo el control de los patrones religiosos, la moral general, especialmente la sexual, la organización familiar y colectiva y, sobre todo quedó bajo el control de las religiones el exclusivo cultivo de la dimensión absoluta y de la cualidad humana profunda.

<sup>396</sup> Cuando aparece y se va desarrollando rápidamente la manera industrial de sobrevivir, se quita el fundamento de toda la construcción mítico-religiosa. Hasta ese momento las sociedades preindustriales habían tenido formas de sobrevivencia cargadas axiológicamente: la caza y la recolección, o las diversas formas de agricultura o de ganadería no eran asépticas valoralmente sino que sus acciones tenían una gran carga axiológica, lo que permitía construir una metáfora y de ahí un paradigma, a partir del cual componer un proyecto axiológico colectivo, PAC. Por el contrario las formas de vivir industrial aparecen ligadas intrínsecamente a las ciencias y las tecnologías que son abstractas axiológicamente, razón por la cual desde esas formas de sobrevivir no puede generarse la metáfora fundamental que debe convertirse en paradigma de la construcción del proyecto axiológico colectivo. Las ideologías intentaron cubrir la carencia de proyecto axiológico colectivo adecuado a la sociedad industrial gracias a los elementos axiológicos con los que opera la filosofía que es su fundamento. Las ideologías están constituidas por unidades semánticas cargadas de valor, manejadas y estructuradas según una formalidad lógica, es decir no axiológica sino abstracta. (C\_EA1:45-46)

Las ideologías parten de la filosofía con pretensión práctica de ser proyecto axiológico colectivo y como tal aspira a ser una descripción de la realidad de manera similar a como lo pretenden los mitos y por tanto ambicionarán sustituirlos. Primero se orienta a liberar a los grupos humanos del poder de la sociedad estamental autoritaria, aliada de la organización eclesiástica, y también a sustituir en sus funciones al mito y a la religión. Así es que la filosofía, y por extensión las ideologías, se enfrentó a los mitos y las religiones que tenían la misma pretensión de describir la realidad como es, por lo que tendió a

Cuando se dio la generalización de la industrialización, los sectores preindustriales de las sociedades fueron retirándose aceleradamente y con ellos fue desapareciendo el contexto cultural que daba soporte a las religiones; y con la aparición y el asentamiento de las sociedades de conocimiento, se produjo la marginación de las ideologías.

Hay varias razones por las que las ideologías dejan de ser operativas en las nuevas sociedades. Las ideologías clásicas, la marxista y la liberal, se han mostrado ineptas para crear proyectos axiológicos colectivos adecuados a las sociedades de innovación y cambio continuo, debido a que ambas se sustentan en la epistemología mítica,<sup>397</sup> mientras que estas nuevas sociedades forzosamente tienen que alejarse de ella. Además las sociedades de conocimiento, con el crecimiento mantenido y acelerado de ciencias y tecnologías por retroalimentación mutua, todos los ámbitos de la vida están en movimiento lo cual rompe la unidad axiológica colectiva que habían sabido construir los mitos y la religión y las ideologías, que quedan desarticuladas con la implantación de las sociedades de conocimiento.

En la misma línea afirma Habermas que en las nuevas sociedades, las ciencias tienen la exclusiva en la interpretación de la realidad, sin competencia ninguna, y al estar continuamente en proceso de profundización generan una interpretación siempre cambiante de la realidad, en todos sus aspectos. Una interpretación que al provenir de las ciencias debido a su carácter abstracto se autonomizan de los sistemas de valoración (Habermas, 2001)<sup>398</sup>.

---

alejarse de la religión, aunque en diversos momentos de la historia llegaron a pactos. Mientras que la ideología organizaba el ámbito de la dimensión relativa, el mito y la religión lo hacían sobre el ámbito de la dimensión absoluta (la misma teología fue también fruto de ese pacto). Según Corbí pudo llegarse a pactos por la debilidad de la religión en las condiciones culturales de las sociedades industriales y por la insuficiencia de las ideologías para cubrir todo lo que tenía que ver con la dimensión absoluta y sus consecuencias morales y organizativas. Las ideologías, no fueron capaces de ofrecer un cultivo coherente de la dimensión absoluta y de la cualidad humana profunda que resultara un sustituto real y operativo de la religión, y la razón la encuentra Corbí en varios factores: en el hecho de que las afirmaciones centrales de las ideologías sean abstractas (las de la ideología liberal: libertad, igualdad y fraternidad; las de la ideología socialista: la propiedad colectiva de los medios de producción y su corolario, la eliminación o control riguroso de la propiedad privada y de la iniciativa privada); y en que los postulados axiológicos con los que operan las ideologías están fundamentados en razonamientos. Todo ello las inadecuan para abordar la dimensión absoluta que es enteramente axiológica, inconceptuable, por lo que no puede ser tratada más que con procedimientos axiológicos, resultando imposible abordarla con metalenguajes abstractos. (C\_EA2: 12-14).

<sup>397</sup> Sobre los términos corbianos «epistemología mítica» y «epistemología no mítica» hemos ya hablado. Recordemos que epistemología mítica hace referencia a la que considera que a los términos lingüísticos les corresponden realidades tal como son significadas. (C\_EA1:64)

<sup>398</sup> Habermas afirma que la posición de los creyentes en una sociedad pluralista tiene que acomodarse a la autoridad de las ciencias que son las que tienen el monopolio social del saber mundano. Y añade que la modernización acelerada es desenraizadora, genera una «asimultaneidad entre cultura y sociedad»,

Las ciencias y sus derivadas, las tecnologías, hoy son las responsables de la sobrevivencia de los colectivos humanos, pero ellas siendo de naturaleza no axiológica, de por sí no proporcionan criterios de valoración ni paradigmas capaces de modelar y ordenar lo axiológico, así que las nuevas sociedades deberán crear esos criterios de valoración que aunque no podrán extraerse de las ciencias, las deberán tener en cuenta porque al estar continuamente en movimiento provocan la inadecuación continuada de los criterios de valoración. Las ciencias y las tecnologías, ya hemos dicho que al ser abstractas axiológicamente<sup>399</sup>, no puede proporcionar la metáfora fundamental que debería convertirse en paradigma de la construcción del proyecto axiológico colectivo. Esta situación iniciada con la industrialización, va a ir restando progresivamente a medida que se va implantando, el fundamento de todo programa mítico-religioso (C\_HEL: 136-137).

Ante esta situación de preeminencia de la ciencia en las que las religiones han dejado de funcionar como programa colectivo<sup>400</sup> (aunque puedan seguir siéndolo a nivel personal)

---

supone la separación entre religión y Estado, una destrucción de formas tradicionales de vida acompañada de dolor que no tiene compensación alguna. (Habermas, 2001:2)

<sup>399</sup> Habermas afirma que «La naturaleza queda despersonalizada en la medida en que se hace accesible a la observación objetivante y a la explicación causal. La naturaleza científicamente investigada cae fuera del sistema de referencia social que forman las personas que mutuamente se atribuyen intenciones y motivos» (Habermas, 2001:5)

<sup>400</sup> Desde las jerarquías de las diversas Iglesias cristianas se acepta el hecho de la laicización de la sociedad que se manifiesta en un descenso notable en la práctica religiosa y en una independencia de la ciudadanía respecto a las correspondientes doctrinas morales, aminorando casi hasta desaparecer, su influencia sobre el comportamiento y valores asumidos por los ciudadanos (Rouco Varela, A.M., 2009; Mora, M., 2010).

Por otra parte no todos los sociólogos estarían de acuerdo en interpretar el descenso en la práctica de rituales religiosos como una crisis que desemboca en la laicización, sino que lo interpretan como un cambio en la religiosidad de la población (Berger, P.L., 2004,2005; Casanova, J., 2004,2007; García Jiménez, E., 2007).

A continuación aportamos los datos de un estudio publicado en abril de 2015 realizado por el Pew Research Center sobre “The Future of World Religions. Global Population Growth Projections, 2010–2050” según el cual, los indicadores estarían apuntando que globalmente el Islam crecerá en porcentaje respecto al total de la población mundial, el cristianismo se mantendrá al igual que el judaísmo, el hinduismo y un grupo minoritario de religiones como los sijs, bahais, taoístas. Sin embargo los ateos, los agnósticos y personas no afiliadas a ninguna religión - aunque cada vez mayor en países como Estados Unidos y Francia – disminuirían al igual que el budismo.

Según este estudio, como muestra la tabla, en el año 2050 habrá un incremento de creyentes de 2.312.150.000 personas ( restando al total 2.411.340.000 los no afiliados que son 99.190.000)

y las ideologías tampoco pueden cumplir este papel, siguiendo a Corbí planteamos en este capítulo que hoy resulta imprescindible crear un mecanismo de construcción de

**Size and Projected Growth of Major Religious Groups**

	2010 POPULATION	% OF WORLD POPULATION IN 2010	PROJECTED 2050 POPULATION	% OF WORLD POPULATION IN 2050	POPULATION GROWTH 2010-2050
Christians	2,168,330,000	31.4%	2,918,070,000	31.4%	749,740,000
Muslims	1,599,700,000	23.2	2,761,480,000	29.7	1,161,780,000
Unaffiliated	1,131,150,000	16.4	1,230,340,000	13.2	99,190,000
Hindus	1,032,210,000	15.0	1,384,360,000	14.9	352,140,000
Buddhists	487,760,000	7.1	486,270,000	5.2	-1,490,000
Folk Religions	404,690,000	5.9	449,140,000	4.8	44,450,000
Other Religions	58,150,000	0.8	61,450,000	0.7	3,300,000
Jews	13,860,000	0.2	16,090,000	0.2	2,230,000
<b>World total</b>	<b>6,895,850,000</b>	<b>100.0</b>	<b>9,307,190,000</b>	<b>100.0</b>	<b>2,411,340,000</b>

Los pronósticos se han realizado teniendo en cuenta el tamaño actual y la distribución geográfica de las principales religiones del mundo, las diferencias de edad, las tasas de fecundidad y mortalidad, migración internacional y patrones en la conversión.

El crecimiento de la religión sufrirá diferencias según zona geográfica. Las religiones con muchos adeptos en los países en desarrollo - donde las tasas de natalidad son altas, y las tasas de mortalidad infantil en general, han decaído- es probable que crezca rápidamente. Gran parte del crecimiento en todo el mundo del Islam y el cristianismo, por ejemplo, se espera que tenga lugar en el África subsahariana. La población de los no afiliados religiosamente de hoy, está fuertemente concentrada en lugares con baja fertilidad y envejecimiento de la población, como Europa, América del Norte, China y Japón.

El factor de cambio de religión es probable que desempeñe un papel en el crecimiento de los grupos religiosos. Pero los patrones de conversión son complejos y variados. En algunos países, es bastante común que los adultos abandonen su religión de niñez y cambien a otra fe. En otros, los cambios en la identidad religiosa son raros, legalmente engorrosos o incluso ilegales.

La migración internacional es otro factor que influirá en el tamaño de los grupos religiosos en varias regiones y países. En Europa, por ejemplo, se espera que la proporción de la población musulmana aumente del 5,9% en 2010 al 10,2% en 2050. En América del Norte, se espera que la proporción de la población hindú sea de casi el doble en las próximas décadas, de 0,7% en 2010 al 1,3% en 2050.

Este informe describe cómo el paisaje religioso mundial cambiaría si las tendencias demográficas actuales continúan. Sin embargo, existe la posibilidad de que acontecimientos imprevistos como guerras, hambre, enfermedades, la innovación tecnológica, la agitación política, etc. puedan alterar estas previsiones. El estudio hace proyecciones más allá de 2050, y considera que la religión irá creciendo. Sin embargo afirma que diversos factores pueden alterar esta trayectoria. Por ejemplo, si una gran parte de la población de China cambia al cristianismo ese cambio solo podría reforzar la posición actual del cristianismo como religión más mayoritaria. O si la desafilación se convirtiera en algo común en los países con grandes poblaciones musulmanas - como pasa ahora en algunos países con grandes poblaciones cristianas - esa tendencia podría frenar o revertir el aumento del número de musulmanes.

Se desprende del artículo que la cultura de Occidente, que podemos verla instaurada en el Norte, va a ser cada vez más no religiosa, al mismo tiempo que la del Sur persistirá siendo religiosa.

**Countries That Will No Longer Have a Christian Majority in 2050**

	MAJORITY RELIGION 2010	% OF POPULATION 2010	MAJORITY/LARGEST RELIGION 2050	% OF POPULATION 2050
Australia	Christians	67.3%	Christians	47.0%
United Kingdom	Christians	64.3	Christians	45.4
Benin	Christians	53.0	Christians	48.5
France	Christians	63.0	Unaffiliated	44.1
Republic of Macedonia	Christians	59.3	Muslims	56.2
New Zealand	Christians	57.0	Unaffiliated	45.1
Bosnia-Herzegovina	Christians	52.3	Muslims	49.4
Netherlands	Christians	50.6	Unaffiliated	49.1

Source: The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050  
PEW RESEARCH CENTER

(<http://www.pewforum.org/2015/04/02/>

religious-projections-2010-2050/ )

Desde la perspectiva de Corbí la religión decrecerá en función del grado de implantación de la sociedad que sobrevive de la ciencia y la tecnología.

proyectos axiológicos colectivos fundamentado en pasos lógicos, lo que se convierte en el objeto de estudio de la epistemología axiológica *corbiana*.

Esta nueva forma de construcción de los proyectos axiológicos colectivos, PACs, va a resultar completamente riesgosa por dos factores: nuestro desarrollo axiológico no está al mismo nivel que el de las ciencias y tecnologías, razón por la que la gestión del poder que generan en su acelerado desarrollo se ha convertido en un severo riesgo<sup>401</sup>; y la falta de cultivo de cualidad humana de los que deben construir los proyectos axiológicos colectivos.

Veamos en líneas generales cómo afecta la generación de tecnociencia sobre el sistema axiológico.

El crecimiento acelerado de ciencias y tecnologías con retroalimentación mutua progresivamente más veloz – es decir que cuanto más crecen las ciencias, más crecen las tecnologías, y cuanto más crecen las tecnologías más crecen las ciencias; y a su vez cuanto mayor es el crecimiento, mayor es la aceleración- provoca modificaciones valorativas. Ello se debe a que la creación continuada de nuevos conocimientos implica nuevas interpretaciones de la realidad, y nuevas tecnologías acarrear nuevas maneras de trabajar y colaborar (Unesco, 2005:17)<sup>402</sup>. Eso conlleva que se tengan que crear nuevas

---

<sup>401</sup> «[...] la ‘sociedad del conocimiento’ es también una sociedad del riesgo, en la que las consecuencias de la aplicación de teorías dudosas y de tecnologías deficientes contrastan con las perspectivas positivas de los avances científicos-tecnológicos, por el hecho de que los efectos negativos ya no se producen solamente en un subsistema sino que afectan a la sociedad en su conjunto. Por lo tanto, la ‘sociedad del conocimiento’ no se caracteriza por la extensión del conocimiento reduciendo el desconocimiento, sino por unas prácticas experimentales que producen conocimiento, pero al mismo tiempo más desconocimiento, incertidumbre e inseguridad.

Esto queda reflejado en el hecho de que se cuestionan cada vez más reglas y evidencias aceptadas por el conjunto de la sociedad. La ‘sociedad del conocimiento’ está marcada por la erosión acelerada de sus estructuras reguladoras y del desarrollo de nuevas reglas y normas. Por lo tanto, uno de los indicadores claves para el desarrollo de la ‘sociedad del conocimiento’ es la oscilación acelerada entre la desregulación y la nueva regulación» (Krüger 2006:8)

<sup>402</sup> Encontramos en el informe Mundial de la Unesco *Hacia las sociedades del conocimiento 2005* un análisis de la sociedad de conocimiento con el que el de Corbí estaría acorde como en la afirmación de que vivir del conocimiento supone nuevas formas de elaboración, adquisición y difusión del saber revalorizadas por el modelo de la economía del conocimiento.

También hay acuerdo en discriminar entre dos tipos de sociedades que viven de la ciencia y la tecnología: la sociedad de información (que Corbí denomina de IIE, es decir de investigación, información, y explotación) y la de conocimiento. El Informe de la Unesco ve que la gran diferencia entre ambas sociedades radica en que los progresos tecnológicos de la segunda «comprende dimensiones sociales, éticas y políticas mucho más vastas. [...]El hecho de que nos refiramos a sociedades, en plural, no se debe al azar, sino a la intención de rechazar la unicidad de un modelo ‘listo para su uso’ que no tenga suficientemente en cuenta la diversidad cultural y lingüística, único elemento que nos permite a todos reconocernos en los cambios que se están produciendo actualmente» con lo que Corbí coincidiría. Encontramos también aquiescencia entre ambos análisis en el punto de que «no se puede admitir que la revolución de las tecnologías de la información y la comunicación nos conduzca –en virtud de un determinismo tecnológico estrecho y fatalista– a prever una forma única de sociedad posible» (Unesco,2005:17).

maneras de organizarse al paso de los cambios científicos y tecnológicos, que a la vez posibiliten nuevas innovaciones. Y esas nuevas organizaciones van a demandar cambios en los sistemas comunicación y, por tanto, en las motivaciones, valores y fines de los individuos y de los grupos. Por todo esto podemos afirmar que el ritmo rápido de los cambios tecnocientíficos modifica también de forma acelerada la interpretación de todos los ámbitos de la realidad, así como la relación de individuos y grupos entre sí, la relación de individuos y grupos con el medio, las formas de trabajar de los grupos humanos, las formas de organizarse y, consecuentemente, las formas de cohesionarse, motivarse, establecer finalidades, etc. (Unesco, 2005:24)<sup>403</sup>. Podemos concluir que este proceso de innovación conduce a nuevos sistemas de valores.

Y lo que ocurre en las organizaciones económicas de innovación, pasará, de un modo u otro, a corto o medio plazo, en la sociedad entera, porque la innovación se está convirtiendo en la responsable del bienestar económico de los pueblos (C\_HEL: 143).

Veamos en concreto los cambios axiológicos que introduce el vivir de la generación de tecnociencia:

- *Se abandona la forma autárquica del conocer, del crear, del innovar, del trabajar, del organizarse. Todo se realiza en equipo simbiótico.* El crecimiento de las tecnociencias supone una gran diversificación y parcelación de los saberes, eso comporta que haya que trabajar en equipos profundamente simbióticos, cuanto más crezcan las tecnociencias más profunda tendrá que ser la simbiosis de individuos y grupos con una gran interdependencia de individuos y grupos entre sí, y también más intensa deberá ser la simbiosis entre humanos y el medio natural (Unesco 2005:120-122)<sup>404</sup>.
- *Se abandona la manera estática de vivir, pensar, sentir y organizarse.* Todas las sociedades del pasado vivieron haciendo fundamentalmente lo mismo y bloqueando lo más posible los cambios<sup>405</sup>. Incluso las sociedades de la

---

<sup>403</sup> Según el Informe de la Unesco la sociedad de conocimiento introduce cambios, por ejemplo respecto a la concepción de la mercantilización de conocimientos científicos y técnicos puesto que si es excesiva ello conducirá a la desaparición de conocimientos prácticos especializados, locales o autóctonos. El conocimiento no se puede considerar una mercancía como las demás. Luego la tendencia actual a la privatización e internacionalización de los sistemas de enseñanza superior habría que revisarse (Unesco,2005:24).

<sup>404</sup> Las sociedades del conocimiento van a verse confrontadas a nuevas y difíciles opciones entre desarrollo y protección del medio ambiente, aunque algunas innovaciones permiten prever soluciones a este dilema. (Unesco,2005:123)

<sup>405</sup> Para muchos sociólogos la sociedad siempre está en movimiento, y solo se la supone estática por razones analíticas aunque en realidad nunca existe la quietud. El objeto de la sociología es seguir los movimientos de



primera revolución industrial cumplieron ese esquema: creyeron que cambiaban mediante el uso de ciencias y tecnologías, pero vivían sobre fundamentos inmutables descubiertos por la filosofía y las ciencias, después de milenios de ignorancia. Si bien su comprensión de la realidad cambiaba al ritmo de las aportaciones de la ciencia, detrás de ello había el supuesto que la realidad era algo concreto que tenía una entidad fija en cuya comprensión la ciencia se iba acercando aunque de momento solo lo conseguía parcialmente.

Pero el mismo desarrollo de las ciencias y las tecnologías hicieron saltar todas esas convicciones, llegando a formular que la realidad es conocida gracias a la modelación que la misma ciencia le aplica y que está continuamente variando (C\_EA3:31).

---

los fenómenos sociales tales como la estructuración, desestructuración, reestructuración y dispersión. (Camacho, 2007:34). La idea de sociedad estática ha sido criticada porque supone que en algún momento la sociedad está en estado de quietud lo cual es desmentido por la evidencia. (Camacho, 2007:84)

Sin embargo podemos encontrar sociólogos como Durkheim, que teniendo una visión bastante estática de la sociedad, llega a afirmar que se pueden dar cambios causados por algún grado de anomia entendida como falta de regulaciones o de respeto a las regulaciones existentes lo que estaría indicando que frente a un sistema de regulaciones se está gestando un nuevo sistema (Camacho, 2007:166). Es decir se dan casos en los que la regulación útil para un sistema que apuntaría a una estabilidad, en un momento dado deja de cumplir esa función, lo que en sí estaría indicando un cambio de sistema. Su análisis se aproximaría a la perspectiva desde la que trabajamos.

En sociología al hablar de estática social se está apuntando a elementos y estructuras generales tal como se presentan en un determinado momento, así como los procesos que los generan y mantienen tal como son. Se considera que la separación entre aspectos 'estáticos o constantes' de la sociedad, y aspectos 'dinámicos' deriva de los grandes trabajos de anatomía comparada, de organología y medicina del siglo XVIII. Lleva la impronta de la concepción mecanicista del hombre y de la sociedad propia de la filosofía racionalista. Esta perspectiva hoy ha sido abandonada por muchas escuelas aunque algunos sociólogos franceses de mediados del siglo XX se continúan interesando por estudiar los aspectos estructurales constantes de las sociedades. (Gallino, 1995: 401).

El hablar de sociedades estáticas desde la perspectiva aquí presentada, está referenciado a la permanencia del paradigma cultural con el que opera cada uno de los grandes modelos de sociedades: cazadores-recolectores, agrícolas de riego, ganaderos, sociedad industrial. La permanencia del mismo paradigma es fruto de la continuidad de una misma forma de sobrevivencia en cada una de las sociedades, respecto a la cual el paradigma se ha mostrado exitoso porque ha llevado al colectivo a pervivir. La consecuencia de la permanencia de un paradigma es la repetición de unas maneras de pensar, sentir, actuar y organizarse. Es en este sentido que podemos hablar de sociedades estáticas.

Como complementaria a la estática social, en sociología se encuentra el concepto de dinámica social que estudia las variaciones, los mudamientos y el desarrollo de un estado a otro de los principales agregados sociales, sociedades, comunidades, instituciones, grupos, asociaciones, junto a sus factores. Mientras la estática social estudia la organización de las sociedades, la dinámica social estudiaría las leyes del movimiento continuo de las sociedades. El sociólogo francés Bouthoul considera que la dinámica social debe investigar los fenómenos de transición de técnicas, creencias y valores de una institución a otra, de una época a la sucesiva, de una sociedad a otra. Incluye el estudio de «la determinación del grado de variabilidad de los elementos aislados de la estática social: es decir su plasticidad relativa...» y «la determinación de los factores de variación, es decir de las circunstancias que producen o acompañan las transformaciones que se observan en los diferentes elementos constitutivos de la sociedad sea en el tiempo o en el espacio» (Gallino, 1995: 312). La perspectiva desde la que se desarrolla este trabajo apunta tanto a los rasgos estables de una sociedad como a los factores que generan variación en la línea de este sociólogo.

- *Ruptura axiológica: se abandona el boqueo del cambio, el vivir repitiendo el pasado, para adoptar vivir de crear continuamente ciencia, tecnología, productos y servicios con nuevas formas de organización. Dejan de ser viables los PACs de sociedades anteriores.* Así es que el rápido desarrollo de las tecnociencias ha abierto una posibilidad jamás sospechada en la historia de nuestra especie: vivir de la creación continua de nuevos saberes y tecnologías y, a través de ellas, de nuevos productos y servicios (Unesco, 2005:64-65)<sup>406</sup>.

Para Corbí se trata de la gran ruptura axiológica: pasar de vivir de bloquear los cambios de importancia, a vivir del cambio constante<sup>407</sup>. Es una situación totalmente nueva para la historia de la humanidad para la cual nadie ni nada nos puede revelar o dictar cual ha de ser el proyecto axiológico

---

<sup>406</sup> «La innovación y renovación permanente son los desafíos de una nueva cultura. La gran novedad del mundo contemporáneo es la valorización sin precedentes de todo lo que cambia y es novedoso. La transformación prevalece simbólicamente sobre la permanencia, y la ruptura sobre la continuidad, aunque esto a veces cree inestabilidad y una impresión de inseguridad.[...] Así como en el siglo XIX se pasó de una economía de la demanda basada en la necesidad a una economía de la oferta basada en la ley de los mercados, hoy en día todo lo que es novedoso, sorprendente se ha convertido en una mercancía real que produce valor añadido.

La cultura de la innovación no es una simple moda. Para comprender mejor los fenómenos que esta cultura abarca, el modelo de la creatividad artística es particularmente esclarecedor. En efecto, se puede comprobar que bajo el efecto combinado de la creación de redes, la mundialización y el desarrollo de las nuevas tecnologías, la propia creatividad experimenta alteraciones sin precedentes. [...] La creatividad se está anexionando nuevos ámbitos y este fenómeno bien podría calificarse de ‘antropopoyética’, es decir la tendencia del hombre a crearse a sí mismo con todos los riesgos que ello entraña. Esos riesgos que han suscitado las sociedades de conocimiento han levantado, en algunos expertos, el temor de que pueda producirse el advenimiento de una ‘posthumanidad’.

La innovación y la invención salen así del ámbito del culto mediático por la velocidad y lo insólito para convertirse en la condición del dominio del futuro de nuestras sociedades y de nuestra especie. [...] El fenómeno del aprendizaje está destinado a generalizarse en nuestras sociedades a todos los niveles, y también está llamado a estructurar la organización del tiempo, el trabajo y la vida de las instituciones. Esa evolución ilustra un cambio de paradigma: por una parte, la educación o el aprendizaje ya no se limitan a un espacio-tiempo determinado y definitivo, sino que deben continuar a lo largo de toda la vida; y por otra parte, el ser humano vuelve a ocupar un lugar esencial en la adquisición y comunicación permanentes de los conocimientos» (Unesco,2005:64-65).

<sup>407</sup> Afirma el ensayista y político francés Jean-Jaques Servan-Schreiber en su libro *Le Défi Américain* «A aucune autre période de l'histoire, nos modes de vie, nos systèmes d'organisation, notre société tout entière n'ont été aussi complètement soumis aux changements En outre, le rythme de changement, selon les indications que nous enregistrons, ne fera que s'accroître dans les douze prochaines années. Les trois facteurs les plus importants qui domineront notre environnement social en 1980 sont: l'urbanisation générale, ou quasi générale; l'automation généralisée de l'industrie; la révolution dans l'information.

Ces trois facteurs pris ensemble doivent déterminer une nouvelle organisation sociale... Nous devons donc considérer comme des forces convergentes qui vont forger une nouvelle société, celle de l'accomplissement de la deuxième révolution industrielle» (Pantillon, 1990 :30)

«La nouvelle modalité du progrès ne ressemble pas aux précédentes. [...] Les pas rapides remplacent les sauts brusques.[...]La permanence d'un état de changement bouleverse les idées reçues» (Pantillon, 1990 :31)

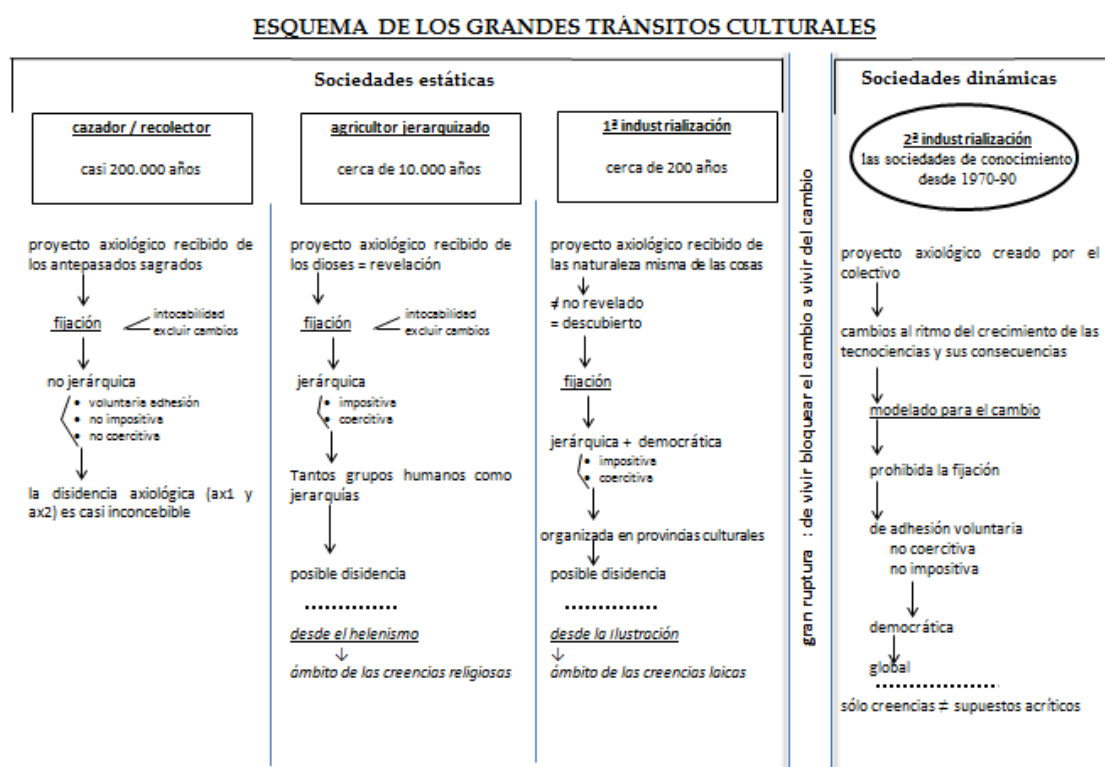
«La société contemporaine [...], qu'elle le veuille ou non, est en pleine mutation». (Pantillon, 1990:34)

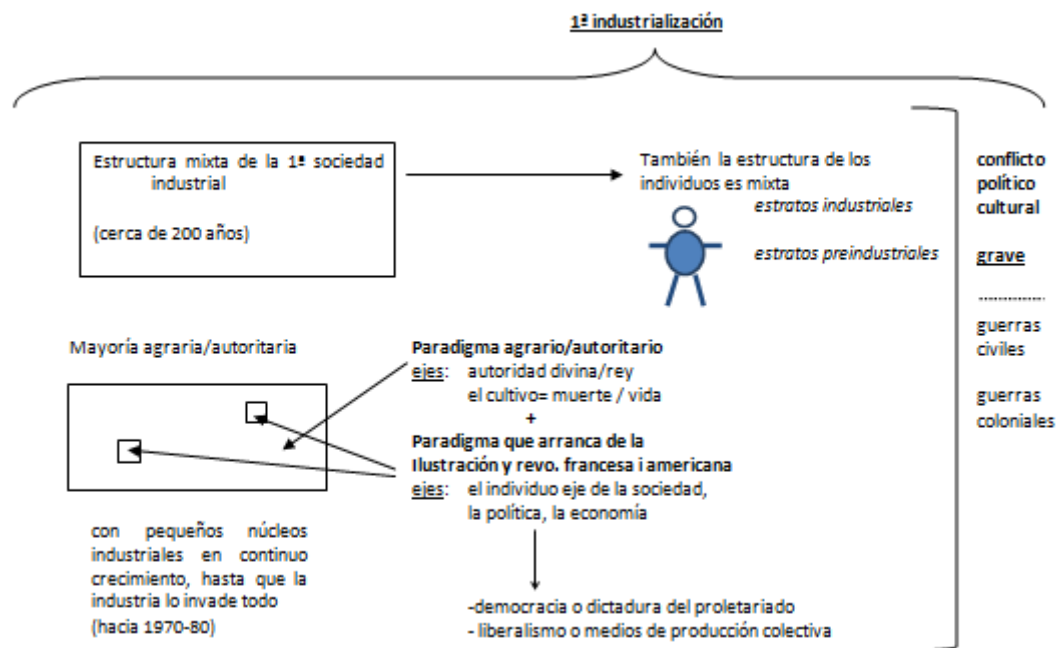
colectivo. Tenemos que construínoslos nosotros mismos, al ritmo continuamente acelerado de las transformaciones de las condiciones de vida provocadas por las tecnociencias en constante y acelerado crecimiento.

Por estas razones hay que considerar que la creación de proyectos axiológicos colectivos y de un saber sobre cómo construirlos se ha convertido en el problema número uno de las nuevas sociedades industriales. De ese saber dependerá la sobrevivencia de nuestra especie, la de todas las especies vivientes y la vida del planeta (C\_EA1:32).

## Esquema de los grandes tránsitos culturales

En el siguiente gráfico mostramos los rasgos de los tres proyectos axiológicos colectivos de las sociedades estáticas, confrontados a los de las sociedades dinámicas.





### 5.1.3 Función de los proyectos axiológicos colectivos (PACs)

Los proyectos axiológicos colectivos, como ya hemos dicho, resuelven la incompleta determinación genética de los humanos para hacerlos viables. La apertura que supone la indeterminación genética y la posibilidad de completarla mediante el habla, constituyen la raíz de la flexibilidad de nuestra especie, que le posibilita el adaptarse al medio, a sus variaciones y poder modificarlo cuando sea preciso. Eso es lo que da a la especie una ventaja competitiva con relación a los restantes animales.

En el pasado el programa axiológico colectivo era la religión, ella proporcionaba la lectura de la realidad, su valoración y la norma de comportamiento adecuado. En la sociedad de conocimiento, como ya hemos dicho en la introducción del capítulo, la religión no puede cumplir la función de proyecto axiológico colectivo (C\_EA4:18-35), en la nueva sociedad la interpretación de la realidad la construimos fundamental y operativamente desde la ciencia y la valoración no deriva de la ciencia -ya hemos presentado que ha hace abstracción de los elementos axiológicos del lenguaje<sup>408</sup>- ni tampoco de la religión porque está configurada desde paradigmas agrícolas, es decir desde patrones culturales no

<sup>408</sup> En el capítulo 2, en el apartado *Proceso de desaxiologización del lenguaje científico*.

adaptados a la nueva situación. Por ello en la sociedad de conocimiento será preciso crear a voluntad los proyectos axiológicos colectivos que configuren la valoración es decir la estimulación, y como consecuencia también la actuación.

#### **5.1.4 Rasgos de los proyectos axiológicos colectivos, PACs, para organizaciones de la sociedad de conocimiento**

Los diversos proyectos axiológicos colectivos, PACs, siempre han sido contruidos por las sociedades mismas, la diferencia con la situación actual es que se deberán erigir por primera vez conscientemente.

Varios son los rasgos novedosos de los proyectos axiológicos colectivos (PACs) que se construyan para las sociedades de conocimiento. Serían estos:

- A diferencia de los de épocas anteriores, los nuevos deberán permanecer abiertos a una modificación permanente, dejando de ser viable considerarlos como definitivos. Para el colectivo que vive de la innovación y el cambio continuado dejan de ser adecuados los proyectos axiológicos colectivos (PACs) estables, estos deberán ir modificándose al ritmo progresivamente acelerado de los cambios científicotécnicos. Que los proyectos axiológicos colectivos sean dinámicos resulta una radical novedad.
- Todas las construcciones de PACs y todos los cambios que en ellos se realicen, así como la dirección de estos, estarán enteramente bajo nuestra responsabilidad sin ninguna garantía externa, sólo contarán con la de la propia cualidad humana y cualidad humana profunda (CH, CHP) de los colectivos que los construyan. Es la primera vez que la construcción del proyecto axiológico colectivo no vendrá abalado desde fuera, ni por dioses, ni por antepasados, ni por el ser de las cosas.
- En la sociedad de conocimiento los proyectos axiológicos colectivos (PACs) continuaran configurando la dimensión relativa (DR), pero ahora fundamentándose en la ciencia y la tecnología, que son su base de sobrevivencia. Al ser de naturaleza abstracta, como hemos ya dicho, de ellas no se va a seguir cómo cultivar la dimensión absoluta (DA), que es de naturaleza axiológica, como ocurría en el caso de los mitos. El proyecto

axiológico colectivo (PAC) deberá abordar cómo acometer la dimensión absoluta y su cultivo puesto que al ser condición de creatividad no se la debe marginar.

- Los proyectos axiológicos colectivos de la nueva sociedad no surgen de una actividad cargada axiológicamente, a causa de la intermediación de la ciencia y la tecnología. Y aunque mediante procesos semióticos se conseguirá convertirlos en axiologizantes no tendrán la habilidad de conseguir la unificación que se había dado en sociedades anteriores entre el modo de sobrevivencia y de interpretación y valoración de la realidad, y la organización de la sociedad con su actuación. Tampoco van a poder configurar el cultivo de la dimensión absoluta y la cualidad humana profunda (C\_EA1: 234-235).
- Las sociedades de conocimiento deberán crear los postulados axiológicos respecto a lo que se quiere hacer con todas las posibilidades que generan la ciencia y tecnología con sus posibles aplicaciones en productos y servicios,
- Las sociedades de conocimiento tendrán que abordar conscientemente las formas concretas de cultivo individual y colectivo de la dimensión absoluta y de la cualidad humana profunda. Las orientaciones axiológicas ya no podrán desprenderse del modo de sobrevivencia –la ciencia y la tecnología– porque ellas no lo permiten al ser abstractas, habrá que tematizarlas a voluntad<sup>409</sup>.

## **5.2 La construcción de proyectos axiológicos colectivos para sociedades de conocimiento**

### **5.2.1 Consideraciones generales**

Hemos ido abordando a lo largo del trabajo los rasgos de la sociedad de conocimiento, pero nos parece que debemos recogerlas nuevamente para poder seguir con la construcción del proyecto axiológico colectivo que le sería adecuado.

---

<sup>409</sup> Corbí afirma que ante el problema de la desaxiologización de la sociedad de conocimiento sería un error volver al pasado para resolverlo, más bien hay que «cobrar conciencia clara y aguda de que las tecnociencias, y los nuevos productos y servicios, no tienen en sí dirección axiológica ninguna, porque son construcciones abstractas y lo abstracto, por definición, ha puesto entre paréntesis todo lo axiológico. Nuestro potente aparato tecnocientífico y sus consecuencias no tiene más dirección axiológica que la que nosotros nos propongamos darle» (C\_EA3: 150).

Según Urbanos y Stoyanova en *Tecnología, talento y tolerancia en el desarrollo económico de Cataluña* el término Sociedad de Conocimiento aparece en los trabajos de Anderson en 1995, pero fue Richard Florida a partir de 2002 quien popularizó las ideas sobre la economía de carácter creativo generadora de riqueza mediante la fuerza de trabajo intelectual, intangibles y capacidades humanas creativas (2011: 28).

Se trata de sociedades cuyo motor económico se sitúa en el conocimiento y la tecnología como sus poderosos motores de crecimiento económico, con lo que se enlaza economía y creatividad, ésta entendida como la generación y la difusión de ideas y su aplicación a la producción de nuevos bienes y servicios y el diseño de nuevos procesos. Se deduce que resultará un factor importante para la generación de conocimiento nuevo una circulación ágil de las nuevas ideas<sup>410</sup> (Urbanos, 2011:12). Lo que confirma la importancia de la 'clase creativa'. Siendo el conocimiento el factor clave, consecuentemente lo será la educación, ambas se convierten en claves del capital humano por delante de la tecnología (2011:23).

Richard Florida señala que en estas sociedades la competitividad y la riqueza vienen determinadas cada vez más por la capacidad de innovación y creatividad sea en las ciudades, regiones y países (2011:12). Afirma que además de los factores Económicos como la empresa, el trabajo y la tecnología, hay dos factores más que son el talento y la tolerancia. Define las sociedades de conocimiento como de las 3 'Ts' (de los términos en inglés): tecnología, talento y tolerancia, (2011:28). Insiste mucho en que el desarrollo de la creatividad está ligado indirectamente por la tolerancia y directamente por la presencia de servicios de formación del capital humano, el talento y la tecnología (2011:35).

La fuerza motora va a ser la 'clase creativa', individuos que se comprometen con la resolución de problemas complejos, lo que implica dosis altas de juicio independiente y requiere altos nivel de educación o capital humano (2011:29). Mientras que Florida

---

<sup>410</sup> Urbanos y Stoyanova reconocen que la idea de que el conocimiento es uno de los motores fundamentales en la economía ya aparece en Adam Smith al hacer referencia a la necesidad de la división del trabajo, lo que implica especialistas-especuladores. Por su parte Friedrich List de la primera mitad del siglo XIX hace hincapié en las infraestructuras y las instituciones que contribuyen a la desarrollo de las fuerzas productivas a través de la creación y la distribución de conocimiento. Sin embargo, la incorporación de conocimiento en los modelos teóricos de crecimiento no es una tarea fácil, ya que este factor desafía algunos principios económicos fundamentales, como el de la escasez. El conocimiento y la información tienden a ser abundantes, pero lo que escasea es la capacidad de transformarlos en capacidades con eficiencia productiva, teniendo en cuenta que adquirir conocimiento e información no resulta ni fácil ni rápido. (2011:26)

liga la clase creativa a ciertas ocupaciones, nosotros planteamos que la creatividad se extiende a toda actividad, sería una actitud.

Según este enfoque el reto principal de las economías avanzadas consiste en gestionar el tráfico de la economía industrial clásica a la economía del conocimiento (knowledge-based economy). Las economías líderes del futuro serán las que se muestren más capaces de movilizar las capacidades creativas de su población y de atraer talento creativo de todo el mundo (2011:28).

Una vez vistos los rasgos principales de la sociedad de conocimiento, pasemos a presentar los rasgos que deberá tener la creación de proyectos axiológicos colectivos en estas sociedades:

- va a ser una construcción consciente y colectiva, se deja de esperar que el proyecto colectivo venga dado desde fuera del colectivo.
- ya no puede partir de unidades axiológicas proporcionadas por la acción central de sobrevivencia, ya que ahora esta es abstracta y por tanto ya no las puede aportar. Se construirá el proyecto en base a postulados u opciones axiológicas conscientes respecto a cómo vivir, qué hacer con la ciencia y tecnología, qué se quiere del medio (C\_EA3:259-261).
- La formulación de postulados axiológicos se tendrá que construir a partir de la vía racional, es decir mediante un análisis de las posibilidades y riesgos de las creaciones científicas y tecnológicas, y de sus frecuentes transformaciones, habrá que tomar una opción del modo de vida que se considere adecuado, tanto para los individuos, como para el medio del que depende la sobrevivencia de la especie. Y esta opción racional se transforma en postulados sobre la vida que se desea lleva.
- Los postulados axiológicos se construyen de más generales a más concisos, Corbí los describe como matrices vacías de concreción que contienen otras también vacías pero más concretas y así sucesivamente hasta alcanzar un proyecto definido (C\_EA3:46). Toda opción axiológica general implica otra menos general sin la cual la primera no sería realizable, de esta manera podemos construir una estructura racional de postulados axiológicos trabados entre sí (C\_EA1:262).
- Todos los ámbitos de la vida individual y colectiva, del más general al más particular, deberán guiarse a través de proyectos



- Los proyectos axiológicos colectivos (PACs) deben ir encaminados a la totalidad de la condición humana de vivientes necesitados que somos, por tanto, deben dirigirse a la mente, pero principalmente al sentir respecto al medio y sobre nosotros mismos, de manera que orienten hacia una correcta resolución de las necesidades individuales y colectivas dentro del marco de una forma de sobrevivencia concreta. Por esta razón los proyectos axiológicos colectivos (PACs) deberán afectar a la sensibilidad y por ello no podrán construirse mediante unidades abstractas con relaciones abstractas, es decir la ciencia no puede proporcionarlos aunque se la debe tener en cuenta como auxiliar de su construcción, ya que los datos que aporte son necesarios para obtener un correcto y adecuado resultado. En la construcción habrá que tener en cuenta las posibilidades que abren las ciencias y tecnologías.
- Entonces si los proyectos axiológicos colectivos tienen que conmover la sensibilidad de individuos y grupos, deberán estar contruidos por unidades concretas, cualitativas, axiológicas, capaces de llegar a los sentidos y a la sensibilidad en general, con una relación entre sí que deberá ser también cualitativa. Los PACs estarán contruidos por unidades axiológicas en un sistema de relaciones de lo cualitativo entre sí, es decir, no se generaran siguiendo una formalidad abstracta, sino cualitativa, concreta (C\_EA3: 15-18).
- La construcción del proyecto axiológico colectivo (PAC) para las sociedades de conocimiento se orientará a través de los rasgos generales de su forma de sobrevivencia:
  - o La sociedad de conocimiento sobrevive a través de las ciencias y tecnologías, es decir mediante un instrumental muy abstracto y sofisticado, lo que genera una sociedad muy mental con unas relaciones entre individuos y el medio mediatizadas por la abstracción. Por primera vez en la historia la estimulación sensitiva que los humanos necesitan para vivir, que hasta hoy siempre se había fundamentado en la relación de supervivencia con el medio, ya no nacerá directamente ligada a la forma de sobrevivencia puesto que la ciencia y la tecnología que intermedian en la relación Sujeto-Objeto y Sujeto-Sujeto son no axiológicas y a la vez desaxiologizantes.

La estimulación en la sociedad de conocimiento configurada por el proyecto axiológico colectivo (PAC) se organizará a partir de las

legalidades intrínsecas propias de la creación de innovación deducidas lógicamente. De ello se obtendrán formulaciones abstractas que deberán sufrir un proceso semiótico para transformarlas en estimulativas, como veremos más adelante.

- o Tener que vivir de ciencia y tecnología ha conducido a los individuos a la clara conciencia que la construcción de los sistemas de vida está exclusivamente en sus manos, saben que nadie ni nada desde fuera les va a dictar cómo vivir. La base sobre la que iniciar la construcción de proyectos de vida que queda en las sociedades de innovación es el análisis racional de los medios de que se dispone en las tecnociencias para mejor sobrevivir nosotros y el medio.
- o Ese análisis racional deberá tener en cuenta el rasgo fundamental de las sociedades de conocimiento: la continua y rápida transformación de las tecnociencias, por lo que los proyectos axiológicos colectivos (PACs) deberán ser capaces de transformarse ellos mismos a la velocidad a la que crecen las posibilidades que ofrecen las tecnociencias y sus consecuencias. En la construcción de proyectos axiológicos colectivos habrá que tener en cuenta dotarlos de movilidad, es decir, proporcionarles la capacidad de creación de ámbitos nuevos de libertad. Los proyectos axiológicos colectivos son sistemas de cohesión de equipos de personas, que deberán llevar en su seno el dinamismo de su propia transformación.

Aportamos aquí la opinión de Florida y Tinagli en *Europe in the creative age* (2004) que sostienen que las economías dinámicas basadas en el conocimiento no son las que generan la cohesión social, sino que son ciertos tipos de cohesión social, o sea de PAC, los que pueden impulsar el desarrollo de nuevas economías dinámicas (Urbanos,2011:29).

- o Del análisis de la operación de creación de innovación tecnocientífica, de productos y servicios derivados se extrae que los colectivos se agrupan alrededor de una finalidad. Así el proyecto axiológico deberá definir una finalidad<sup>411</sup> entorno a la cual se agrupa una colectividad y generar un

---

<sup>411</sup> Las finalidades son sistemas de motivación para un grupo de personas (C\_EA3:20).

sistema de cohesión adecuado a esa finalidad que a su vez haga posible su consecución.

- o Supuesta una finalidad, habrá que buscar la complementariedad de los conocimientos y habilidades desde dentro del colectivo y con los externos. Como la complejidad de la innovación implica interdisciplinariedad va a obligar a interactuar estrechamente con otros colectivos, de ahí que el proyecto axiológico colectivo (PAC) deberá tenerlo en cuenta, así como la relación con el medio pues está en directa dependencia.
- o La construcción de un proyecto axiológico en concreto deberá tener en cuenta tanto las postulaciones axiológicas del colectivo al que va destinado, como las comunes a toda la sociedad.
- o Como la estructura de las sociedades de innovación no puede ser jerárquica el conjunto de postulaciones axiológicas deberán poderse adoptar de manera voluntaria por los miembros del colectivo. Ello se dará si favorecen y sirven para mejorar la calidad de sus vidas así como la del medio.
- o Vivir de la innovación pone de relevancia la creatividad<sup>412</sup>. Así el proyecto axiológico colectivo (PAC) la deberá tener en cuenta y sus condiciones de posibilidad como por ejemplo la cualidad humana profunda, el trabajo en equipo (C\_EA3:16-20).

Una vez detectados los rasgos nucleares de la actividad con la que se sobrevive en las sociedades de conocimiento, queda establecido el marco en el que deberá moverse la construcción de proyectos.

---

<sup>412</sup> Para Krüger «una de las características de la ‘sociedad del conocimiento’ es la transformación radical de la estructura económica de la ‘sociedad industrial’, de un sistema productivo basado en factores materiales hacia un sistema económico en que los factores simbólicos y basados en conocimiento, son dominantes. Factores cognitivos, creatividad, conocimiento e información contribuyen cada vez más a la riqueza de las empresas» (2006:11)

## 5.2.2 Protocolos de construcción de un proyecto axiológico colectivo para una sociedad de conocimiento<sup>413</sup>

Pasemos a describir los pasos a seguir para la construcción de proyectos axiológicos colectivos (PACs) para sociedades de conocimiento.

Corbí dibuja siete protocolos, que trataremos con detalle más adelante, pero que adelantamos brevemente: el primero es el reconocimiento del modo central de sobrevivencia de estas sociedades: vivir y prosperar de la innovación y el cambio continuo provocado por el crecimiento acelerado de ciencias, tecnologías, servicios y productos; de sus peculiaridades y sus implicaciones. A partir de ahí, el segundo protocolo plantea que de manera razonada que habrá que ir delimitando las condiciones de posibilidad de ese modo central de sobrevivencia y ordenarlas jerárquicamente según su importancia en el conjunto. Esas condiciones de posibilidad se tomarán como postulaciones que debería cumplir el proyecto axiológico colectivo (PAC) para las sociedades de innovación.

Como estas postulaciones son racionales y por tanto desposeídas de valor axiológico y, como ya hemos indicado, los PACs deben afectar al sentir, el tercer protocolo es su transformación en postulados axiológicos cargándolos de valor por procedimiento semióticos, para que puedan tener la capacidad de conmover a los individuos. Ello como ya hemos planteado anteriormente se lleva a cabo contraponiendo las postulaciones con sus opuestos<sup>414</sup>. El siguiente paso es distribuir los postulados en el cuadro actancial, el cuarto protocolo para a partir de ahí construir una narración axiologizante concreta y sensible que sería el quinto protocolo. Y finalmente habría que diseñar estrategias y tácticas para que los individuos puedan aceptar el nuevo proyecto axiológico que serían el sexto y el séptimo protocolo.

### 5.2.2.1 Primer Protocolo: *estudio de los rasgos del sistema de sobrevivencia*

---

<sup>413</sup> Los vamos a tomar de los trabajos de M. Corbí (C\_EA1; C\_EA2; C\_EA3).

<sup>414</sup> Véase capítulo 2 apartado *La estructura elemental de lo sensitivo-cualitativo-concreto*.

Los proyectos axiológicos colectivos (PACs) siempre van destinados a un colectivo concreto así que para construirlos habrá que determinar los rasgos concretos de su forma de sobrevivencia que a su vez condicionarán tanto las postulaciones axiológicas de cómo el colectivo debería vivir como los proyectos que le rigen a nivel axiológico.

Además de los rasgos propios particulares, las organizaciones de la sociedad de conocimiento también deben cumplir los rasgos fundamentales de su particular modo de sobrevivir, que como ya hemos dicho serían: innovar en ciencia y tecnología es el motor económico; la complejidad misma de los saberes y las tecnologías con los que se genera innovación conduce a los grupos creadores de novedad a tener que funcionar en equipo. Y en las SC el correcto funcionamiento de los grupos orientados a la creación va a requerir de una información fluida y sin reservas entre sus miembros; una confianza mutua también sin reservas; una comunicación completa entre sus miembros, que va más allá de una mera información, porque supone una implicación en el proyecto común y en los elementos axiológicos que comporta; una colaboración con otros equipos también fundamentada en la comunicación fluida y sin reservas. Estos requisitos terminan en una organización no jerárquica porque todos participan en el mismo grado de interés y responsabilidad; se debe excluir la competitividad interna al grupo, creando la conciencia de que lo que uno consigue es bueno para todos y lo que todos consiguen es bueno para cada uno; se comparte la responsabilidad; nadie posee un saber global que permita tomar decisiones aisladamente sin contar con los demás; con todas las opiniones expuestas de los especialistas, la última decisión deberá tomarla alguien que sea especialista en conducción de equipos; también se requiere una actitud de servicio mutuo porque lo que uno consigue lo consiguen todos.

Nos parece oportuno aportar las reflexiones de la profesora Linda Hill de Administración de Empresa en la Escuela de Negocios de Harvard autora de libros sobre la gestión de equipos creativos (Hill, 2015). Sobre el tipo de trabajo colaborativo y liderazgo en estos equipos afirma: «What we know is, at the heart of innovation is a paradox. [...] It's a type of collaborative problem solving, usually among people who have different expertise and different points of view. [...] we found that innovative organizations are communities that have three capabilities: creative abrasion, creative agility and creative resolution. Creative abrasion is about being able to create a marketplace of ideas through debate and discourse. In innovative organizations, they amplify differences, they don't minimize them. Creative abrasion is not about brainstorming, where people suspend their judgment. No, they know how to have very

heated but constructive arguments to create a portfolio of alternatives. [...]Individuals in innovative organizations learn how to inquire, they learn how to actively listen, but guess what? They also learn how to advocate for their point of view. They understand that innovation rarely happens unless you have both diversity and conflict. Creative agility is about being able to test and refine that portfolio of ideas through quick pursuit, reflection and adjustment». El resultado final surge después de un fuerte intercambio de ideas y nunca es una solución de compromiso: «When you look at innovative organizations, they never go along to get along. They don't compromise. They don't let one group or one individual dominate, even if it's the boss, even if it's the expert. Instead, they have developed a rather patient and more inclusive decision making process that allows for both/and solutions to arise and not simply either/or solutions»

Los problemas en estos equipos deben resolverse de manera colaborativa, hay que saber tomar decisiones integradas. Entre los del equipo hay uno que es el que gestiona el proceso, sería el líder pero no tiene la solución a nada de manera anticipada. «Leading innovation is about creating the space where people are willing and able to do the hard work of innovative problem solving» El líder se centra en generar un sentido de comunidad, nosotros diríamos un proyecto axiológico colectivo atractivo para su equipo «"What does that leadership really look like?" At Pixar, they understand that innovation takes a village. The leaders focus on building a sense of community and building those three capabilities. How do they define leadership? They say leadership is about creating a world to which people want to belong. [...] "What do they focus their time on? Not on creating a vision. Instead they spend their time thinking about, "How do we design a studio that has the sensibility of a public square so that people will interact?» El líder, el gestor es como un conector, un agrupador de puntos de vista.

El funcionamiento correcto de estos equipos de innovación, precisa de un aparato axiológico adecuado que deberá ser creado, que tendrá que conjuntar postulados axiológicos comunes a toda la sociedad de conocimiento con unos postulados específicos propios del ámbito en el que se mueve el grupo y adecuado a sus propósitos. A partir de esos postulados comunes y particulares se crearán los proyectos, que deberán cumplir el requisito de tener que ser adoptados voluntariamente por los miembros del equipo. Las razones para esa adopción voluntaria de los postulados axiológicos se fundamentan en que favorecen y sirven a la carrera profesional de cada uno de los miembros del equipo, y porque favorecen la calidad de vida de los miembros, tanto dentro del trabajo como en su vida privada.

Lo cual apoya un requisito de todo equipo de innovación: no poder funcionar bien bajo una estructura jerárquica fundamentada en la sumisión. No admitiendo estructura jerárquica, el correcto funcionamiento de un grupo de la sociedad de conocimiento va a precisar de una gerencia del proyecto y de la coordinación, también de la información y comunicación interior al grupo y con el medio social y físico en que el grupo se mueve. Esta gerencia debería ser competente en la creación y mantenimiento de proyectos axiológicos, o disponer de un servicio de expertos en esta materia (C\_EA1:257-258).

Lo dicho hasta aquí hace referencia a los rasgos generales de toda organización de conocimiento. Pero como lo que estamos pretendiendo es generar el primer protocolo de construcción de un proyecto axiológico colectivo (PAC) para una organización concreta, este protocolo destinado al estudio de los rasgos del sistema de sobrevivencia debe extenderse a conocer detalladamente los haberes en saber, en dominio de técnicas, en especialización que dispone dicha organización. Conocidas sus capacidades, la organización podrá entonces plantearse la innovación científica, técnica, en productos o en servicios que puede aspirar a crear.

Una vez establecida la posible creación-innovación, deberá pasar a crear el proyecto en su aspecto científico-técnico, económico, etc. que debe ir conjuntamente con el diseño del proyecto axiológico para la colectividad cuya finalidad es aunar voluntades. Cada uno de los proyectos depende de diferentes especialistas.

#### **5.2.2.2      Segundo Protocolo: *los postulados***

El funcionamiento correcto de las organizaciones de innovación, precisa de un aparato axiológico adecuado, es decir, requiere unos postulados axiológicos comunes a todos los miembros de la organización de conocimiento, más unas concreciones específicas propias al ámbito en el que se mueve el grupo y apropiadas a sus propósitos. A partir de los postulados comunes y de las concreciones particulares se crearán los proyectos

Corbí resume los rasgos fundamentales del funcionamiento de los colectivos que innovan como la conjunción de indagación e innovación (I); comunicación más allá de la información debido a la necesidad de implicación

mutua intrínseca al correcto desarrollo de la generación de innovación (C)<sup>415</sup>; y el servicio de unos a otros (S). Lo expresa en la fórmula ICS que considera que define a toda organización de este tipo (C\_EA1: 259).

Si como hemos venido afirmando toda forma de sobrevivencia comporta unas exigencias axiológicas que deben configurar un sistema axiológico para que conduzca a la pervivencia del colectivo y del medio; y que todo ello pivota en la acción central de sobrevivencia, que se convierte en metáfora central y en paradigma para todos y cada uno de los órdenes de esa sociedad<sup>416</sup>. Aplicado al caso de las sociedades de conocimiento, obliga a buscar el central de los tres rasgos, ICS, que son imprescindibles para un buen funcionamiento de un equipo de innovación. Encontramos que es la indagación la que se ve como el rasgo fundamental de la actuación primaria de sobrevivencia de estos colectivos de la que dependen todas las demás. La indagación es pues la actitud fundamental extendida a todos los ámbitos del trabajo, que cuando se aplica a la actividad científica se le llama investigación.

El rasgo principal de la indagación-investigación es que deberá realizarse en simbiosis estrecha entre los miembros del equipo y también con el medio, la razón se encuentra en que la creación en ciencia y tecnología, al haberse tornado estas muy extensas y complejas, solo es posible si se realiza en equipo.

De todo lo dicho Corbí sintetiza los rasgos de la sociedad de conocimiento como *indagación-investigación simbiótica interhumana y con el medio*, y advierte que de esa indagación-investigación ha de resultar 'la excelencia' entendida como un alto grado de cualidad de la sobrevivencia humana y del medio (C\_EA1:263). Esta será pues la adecuada actitud básica en individuos, colectividades, una actitud que no es un razonamiento, ni su fruto sino que es una actitud cualitativa respecto al saber, las personas y el medio.

---

<sup>415</sup> Nos parece importante la diferenciación entre información y comunicación pues marca el estilo de colectivo y su funcionamiento. Tomaremos las palabras del que fue subdirector general de UNESCO para la Comunicación y la Información Abdul Waheed Khan: « Actually, the two concepts are complementary. Information society is the building block for knowledge societies. Whereas I see the concept of 'information society' as linked to the idea of 'technological innovation', the concept of 'knowledge societies' includes a dimension of social, cultural, economical, political and institutional transformation, and a more pluralistic and developmental perspective. In my view, the concept of 'knowledge societies' is preferable to that of the 'information society' because it better captures the complexity and dynamism of the changes taking place. As I said before, the knowledge in question is important not only for economic growth but also for empowering and developing all sectors of society. »(Burch,2006)

<sup>416</sup> Véase capítulo 2 apartado *El habla constituyente mítica de los diferentes modos de sobrevivencia en las sociedades preindustriales con ocupación dominante: las religiones*



Entonces recogiendo el caso de los PAC de sociedades anteriores, en las sociedades de conocimiento se deberá buscar los rasgos que definan su peculiaridad de su modo de sobrevivencia y sintetizarlos lo más posible para que sean útiles como fundamento de la estructura axiológica. El término ‘indagación’ subsume el de investigación, y ‘simbiosis completa’ sirve para significar la simbiosis interhumana y con el medio, así el rasgo nuclear de la sociedad de conocimiento se definiría como *indagación en simbiosis completa*. Vemos que esta condensación de orientación de sentido está indicando una opción que está operativa en la sociedad de conocimiento, pero aún es demasiado abstracta como para afectar profundamente la estimulación de los individuos, y además tampoco abarca todos los aspectos de la organización de la sociedad de conocimiento. Resulta pues necesario que se concrete en un proyecto que irremediamente deberá tener en cuenta los diferentes aspectos axiológicos del funcionamiento de la sociedad de conocimiento. Es decir la orientación de sentido ‘indagación en simbiosis completa’, bajo esta forma aún no resulta operativa a nivel axiológico es preciso una mayor concreción y a la vez que genere un sistema motivacional capaz de afectar todos los ámbitos de funcionamiento de la sociedad (C\_EA1:262-264).

Para construir un sistema axiológico a partir de esa orientación habrá que plantear racionalmente las postulaciones de valor<sup>417</sup> sobre la forma adecuada de vivir desde la centralidad de la ‘indagación en simbiosis completa’, es decir habrá que definir la forma adecuada de vivir teniendo como motor la innovación continuada en ciencia y tecnología<sup>418</sup>.

Veamos la justificación primaria de la necesidad de hacer postulaciones de valor. Para ello vamos a retomar la idea ya expuesta que sostiene que el habla hace viables a los humanos, puesto que no están completamente determinados por la genética. El habla configura el mundo y al sujeto: el mundo frente al sujeto a la vez

---

<sup>417</sup> Estas postulaciones racionales después deberán pasar un proceso de axiologización para que lleguen a ser motivadoras, lo que constituirá el tercer protocolo.

<sup>418</sup> Para Krüger la innovación continuada es un rasgo de la sociedad de conocimiento. « El criterio esencial es la disposición de poner en duda las normas y reglas establecidas. Por lo tanto, la capacidad innovadora es constitutiva para la ‘sociedad de conocimiento’. [...] Otro requisito imprescindible de la ‘sociedad del conocimiento’ es que el conocimiento en general y el conocimiento de los expertos en particular sean sometidos a un proceso de revisión continua convirtiendo de esta forma la innovación en un componente cotidiano del trabajo basado en conocimiento. [...] La sociedad moderna ha sido capaz de crear dinámicas transformadoras permanentes a través de la constitución de subsistemas de la sociedad orientados al cambio (sobre todo la ciencia, la economía y la tecnología)» (2006:7).

que el sujeto aparece en tanto que hay una realidad frente a él. Pero sólo somos viables si la configuración de la realidad es común a todo el colectivo, por lo que podemos afirmar que somos en tanto que interrelación entre sujetos (S-S) y con el entorno (S-O), y a la vez somos estructuralmente simbióticos. La sobrevivencia del individuo depende de compartir con el colectivo una interpretación y valoración compartida de la realidad lo que conduce a una unificación en las formas de actuar.

El proyecto axiológico colectivo, en sus diferentes versiones, es la herramienta que la especie ha construido para conseguir esta conjunción de visiones, valoraciones y actuaciones adaptadas a la forma de sobrevivir colectiva. Así se consigue que la colectividad funcione de manera coordinada y adecuada al procedimiento de sobrevivencia.

Sabemos que el proyecto axiológico colectivo (PAC) en sociedades preindustriales surgió de una forma de sobrevivir directamente axiológica en base a una relación estimulativa con la realidad. En las sociedades actuales centradas en la innovación tecnocientífica es ésta intermedia en la relación entre los individuos y la realidad la que impide resulte axiológicamente estimulativa. En esta nueva situación los colectivos deberán construirse a conciencia cómo quieren vivir con esa tecnociencia, puesto que de la relación con ella no va a salir la respuesta.

El proyecto axiológico colectivo (PAC) para las sociedades de conocimiento deberá adecuarse a su forma de sobrevivir: crear continuamente novedad tecnocientífica, de productos y servicios, estará intrínsecamente ligado a las transformaciones científicotécnicas. Como esta forma laboral no tiene carácter axiológico no es posible extraer de ella patrones para construir el PAC correspondiente. A partir de esta misma opción de ‘vivir de la innovación continuada en tecnociencia, productos y servicios’ que es central en la sociedad de conocimiento deberá postularse la manera axiológica de vivir

Para la construcción del conjunto de postulaciones de valor habrá que tener en cuenta que la relación entre cada una y la siguiente será la de condición de posibilidad, es decir, la primera solo será posible si se cumple la segunda, lo que acaba formando una estructura jerarquizada.

De la misma manera que en las sociedades preindustriales había diferentes mitologías constituyentes para acciones diversas, en la sociedad de conocimiento difícilmente los postulados explicitados para este tipo de sociedad van pertenecer a una misma línea deductiva. Corbí adelanta que la organización de los postulados

axiológicos tendrá diferentes líneas en paralelo pero en interdependencia.

Empecemos con la tarea de la construcción de los postulados axiologizantes para una sociedad de conocimiento.

Como hemos dicho, debe partir de la situación actual de este tipo de sociedad, y lo primero que se advierte es que la innovación y el cambio ha tomado el modelo neocapitalista<sup>419</sup> (el que Corbí caracteriza como de investigación, información y explotación, IIE) y que se está mostrando como insostenible por su relación de explotación respecto al medio y las personas, por las desigualdades que ha generado entre grupos sociales y países, por su discriminación entre razas, religiones y de género<sup>420</sup>. Observamos pues que las orientaciones axiológicas de este modelo de organización están resultando no beneficiosas ni para el conjunto de la población, ni para el medio por lo que deberán ser sustituidas por otras más adecuadas y sostenibles.

Debe tenerse en cuenta que la sociedad de conocimiento está sumergida en una dinámica de crecimiento acelerado de innovaciones científicas y tecnológicas, cuyos frutos son la creación continua de nuevos productos y servicios, y que no hay otra opción más razonable que optar por la creación de una sociedad de conocimiento. De este rasgo se deduce la primera postulación: la sociedad de conocimiento es un destino inevitable<sup>421</sup>. Hay que suponerlo como irreversible porque previsiblemente nadie parará

---

<sup>419</sup> El filósofo austríaco André Gorz advierte que actualmente «no se debe hablar de una ‘sociedad del conocimiento’ sino del ‘capitalismo del conocimiento’ que pretende convertir el conocimiento en un forma de capital inmaterial y, por lo tanto, en propiedad privada de empresa, dándole el mismo trato que al capital material. Solamente se da el paso decisivo hacia la sociedad del conocimiento cuando se deja de considerar el conocimiento como conocimiento de expertos y se abre la vía para que sea considerado como un elemento esencial de la cultura y cuando se relaciona el desarrollo del conocimiento con el objetivo de desarrollar las capacidades, competencias y relaciones humanas. En este sentido, Gorz asigna al concepto de la ‘sociedad del conocimiento’ la función de una visión política que podría romper con las reglas del juego del sistema capitalista» (Krüger, 2006:9)

<sup>420</sup> «Uno de los problemas más discutidos actualmente es la ‘división digital’. Este término hace referencia a las diferencias en el acceso a la información a través de las tecnologías de información y comunicación. En principio, los ordenadores y la Internet podrían facilitar la conexión de todas las personas a una red. El uso cada vez más extenso de la misma red implica que cada vez más transacciones sociales y económicas sean realizadas por la red. En consecuencia, el acceso a la red y la capacidad de saber usarla es cada vez más importante para la participación en la vida social, económica y política. Por lo tanto, es importante la igualdad de oportunidad de poder acceder a la red y la capacitación de poder usar estos medios metódica y efectivamente.» (Krüger, 2006:8)

<sup>421</sup> La UE en el Consejo Europeo de Lisboa, 23 y 24 de marzo de 2000 fijó para el 2010 (que como se puede observar no se ha cumplido) el objetivo estratégico de «convertirse en la economía basada en el conocimiento más competitiva y dinámica del mundo, capaz de crecer de forma sostenible, con más y mejores empleos y con mayor cohesión social». La UE se plantea el fomento de la innovación a partir de las áreas de I+D y la transferencia de tecnología, la regulación y el mercado, y por último, la educación y la cultura. Una de las conclusiones sobre el camino que debe seguirse en la UE es: «La Unión se ha fijado

la marcha de las ciencias y tecnologías, ni las posibilidades que ofrecen de nuevos productos y servicios. Es por ello que la sociedad de conocimiento es un destino irremediable, sin vuelta atrás posible.

Y siendo esta postulación la primera se va a convertir en la matriz de la derivan el resto de postulaciones que como hemos dicho cada una va a surgir como condición de posibilidad del anterior.

Sigamos. Toda sociedad de conocimiento vive del desarrollo de tecnociencias muy diversificadas y amplias, razón por la que nadie es capaz de abarcarlas todas, ni tampoco nadie es capaz de dominar por completo y en toda su amplitud una sola disciplina. Así es que toda innovación requiere la colaboración y la creatividad de varias personas, está condicionada inexorablemente al trabajo en equipo. De este rasgo se puede extraer la postulación que la sociedad de conocimiento requiere una organización simbiótica.

La simbiosis no queda solo circunscrita al equipo en sentido amplio sino que también debe abarcar al medio natural puesto que es la condición primaria de nuestra viabilidad. De ello se desprende la siguiente postulación: la simbiosis debe abarcar al medio pues de lo contrario nuestras potentes ciencias y tecnologías operando bajo un sistema económico y político explotador conducen a su destrucción y en última instancia a la de nuestra especie.

Incorporar un espíritu simbiótico en las sociedades de conocimiento debe conseguirse de manera voluntaria, porque el trabajo en equipo orientado a desarrollar la creatividad presupone que se descarta toda dinámica de sumisión. La transmisión franca

---

hoy un nuevo objetivo estratégico para la próxima década: convertirse en la economía basada en el conocimiento más competitiva y dinámica del mundo, capaz de crecer económicamente de manera sostenible con más y mejores empleos y con mayor cohesión social. Obtener dicho objetivo requiere una estrategia global dirigida a: – preparar el paso a una economía y una sociedad basadas en el conocimiento mediante la mejora de las políticas relativas a la sociedad de la información y de I + D, así como mediante la aceleración del proceso de reforma estructural a favor de la competitividad y la innovación, y la culminación del mercado interior. (4)

En el 2013 el Parlamento Europeo y la Comisión determinan la Agenda para el Instituto Europeo de Innovación y Tecnología (EIT) como agente de innovación en la Unión. Una de las acciones para el EIT es que tiene que : «1.1 responder a los retos de la sociedad a través de la innovación en el triángulo del conocimiento: En un mundo que cambia rápidamente, el camino de Europa hacia el futuro reside en un crecimiento inteligente, sostenible e integrador. Para alcanzar este objetivo y mantener la competitividad en la economía y la sociedad mundiales del conocimiento, se ha señalado al «triángulo del conocimiento» de la educación superior, la investigación y la innovación, así como a la interacción entre sus tres lados, como fuerzas impulsoras fundamentales.

La Unión Europea ha actuado en consecuencia y ha identificado estos ámbitos como prioridades políticas en su Estrategia Europa 2020. Estas prioridades se aplican, en particular, a través de las iniciativas emblemáticas «Unión por la innovación» y «Juventud en movimiento», que forman el marco de la política general para las acciones de la Unión en estos ámbitos». (Diario Oficial de la Unión Europea 20/12/2013:4)

del propio conocimiento, como condición de creación de innovación, va ligada a descartar la coacción, el sometimiento a intereses de otros. Es imprescindible una interrelación equitativa opuesta la jerarquización entre individuos.

El hecho de tener que cohesionarse a través de la simbiosis, la libertad y la adhesión voluntaria hace aparecer dos condiciones de posibilidad: la igualdad y equidad entre individuos y grupos. Pero ello no obstaculiza la gerencia tanto del proyecto, como de la coordinación y comunicación de sus miembros, así como de la relación con el medio social y físico en que el grupo se mueve, que quedará en manos de un especialista en proyectos pero que no tiene más autoridad que el resto de miembros del colectivo.

La siguiente postulación surge del hecho de que toda sociedad de conocimiento, que se organiza simbióticamente mediante adhesión voluntaria, que no puede ser jerárquica sino con relaciones equitativas, no es viable sin una educación en ciencias y tecnologías y también en el ámbito de lo cualitativo de por vida y para toda la población. Desde este rasgo se postula que en la sociedad de conocimiento la educación deberá ser para toda la población y durante toda la vida. Habrá que educarse toda la población durante toda la vida, por la misma necesidad de asimilación de la incesante creación.

La libertad creativa que se requiere para que puedan ser viables las sociedades de conocimiento, deberá estar al servicio de los colectivos y de la vida. Esta libertad que debe posibilitar la adhesión voluntaria al proyecto común debe abarcar también la libertad hacia todas las opciones axiológicas que quepan dentro de los postulados generales que nos impone la opción-destino por las sociedades de conocimiento globalizadas y simbióticas con el medio. Sin libertad, tal que incluya la libertad axiológica, no puede darse la voluntariedad que precisan las sociedades de conocimiento.

Si como ya se ha dicho las sociedades de conocimiento exigen relaciones en equidad, estarán demandando también solidaridad puesto que aquella no puede darse sin ésta. Y la solidaridad implica que se de libertad para todas las opciones axiológicas, espirituales, culturales, lingüísticas, etc. dentro de los postulados comunes.

Además de todos estos rasgos de viabilidad de una sociedad de conocimiento habrá que tener en cuenta que una adecuada construcción de un proyecto axiológico colectivo, PAC, así como su correcta realización requiere inevitablemente del cultivo de la cualidad humana a nivel individual y colectivo. Observando la historia de la

humanidad se puede entresacar que el nivel cualitativo de la población se sostiene debido al cultivo intenso de la cualidad humana por parte de un subgrupo, lo que hemos llamado cualidad humana profunda identificada como IDS y ICS –interés, desapego, silenciamiento, indagación, comunicación y servicio.

Frente a esto aparece un problema: la sociedad de conocimiento tiene planteada la necesidad imperiosa de procedimientos de cultivo de la cualidad humana, pero los que le han legado los antepasados no son adecuados y aceptables por sus maneras de pensar, sentir, organizarse y vivir no viables para ella. Por otro lado inventarlos partiendo de cero demanda un tiempo del que no se dispone y supone el gran riesgo de no acertar en lo que se necesita o de conducir hacia objetivos inadecuados. De ello se debe postular que la sociedad de conocimiento debe heredar de los antepasados la testificación de la cualidad humana y los medios de su cultivo pero sin poder comulgar con las formas concretas de realizarlo propias de sociedades preindustriales que han desaparecido<sup>422</sup>(C\_EA4:40-50).

### *Explicación de los postulados*

De las postulaciones presentadas dos serían las centrales de las que se derivan todas las otras: la sociedad de conocimiento, innovación y cambio es un destino inevitable para todo individuo y toda sociedad; la necesidad de la cualidad humana mediante el cultivo de IDS-ICS –interés, desapego, silenciamiento, indagación, comunicación y servicio-.

#### *Sobre el primer postulado*

El primero se podría exponer afirmando que para asumir plenamente la sociedad de conocimiento hay que postular que esta debe instaurarse en todos los niveles de la vida colectiva, en el término más corto posible de tiempo. Imprescindiblemente y sin fisuras debe aceptarse la sociedad de conocimiento como una situación absolutamente inevitable e irreversible que es a la vez un desafío y una oportunidad única. Hay que optar por vivir de la creación continua de ciencias y tecnologías, que supone optar por la innovación continua de productos y de servicios pues lo contrario supone la marginación (C\_EA3:85-86).

---

<sup>422</sup> Lo hemos expuesto ampliamente en capítulo sobre la cualidad humana y la cualidad humana profunda.

A partir de esto podemos postular que clara, libre y decididamente hay que optar por vivir en sociedades de creación continua de ciencias y tecnologías y desde ellas de la innovación continuada de productos y servicios.

Corbí afirma que con esta postulación pretendería remediar el desmantelamiento axiológico colectivo de las sociedades de conocimiento y solventar las graves malformaciones que está creando la nueva dinámica de nuestros saberes mal gestionados.

En la práctica de construcción de un proyecto axiológico colectivo (PAC) para una organización en concreto, esto supondría que una vez detectados los rasgos generales de los colectivos de la sociedad de conocimiento, y los rasgos particulares de la organización concreta para la que se quiere construir un PAC, habrá que estudiarse la situación de sus miembros respecto a la innovación y cambio continuo. En concreto interesa conocer el grado de asimilación, a nivel individual y colectivo, del hecho de tener que vivir del cambio en ciencia, tecnología, productos y servicios; y también se necesita saber su grado de afectación por la dinámica generada por la creación continuada de ciencia y tecnología sobre la economía, la política, las empresas, las costumbres, sobre la solidez de la institución, sobre las maneras de pensar, sentir y vivir la cualidad humana. Un indicador de la asunción del nuevo modelo de organización de la nueva sociedad es el grado de conciencia del colectivo de que todo debe ser construido por nosotros mismos a propio riesgo.

Todo ello nos indicará el grado de hábito de innovar, lo que nos dejará entrever el grado de resistencia a modificar maneras de pensar y actuar, y como consecuencia tendremos idea del grado de dificultad para introducir a la organización a la dinámica de la sociedad de conocimiento.

Habrà también que investigarse además de la pervivencia de elementos de las sociedades preindustriales en los modos de sobrevivencia, en las formas de pensar con relación al sexo, patriarcalismo, autoritarismo, organización jerárquica; en el sentir, organizarse, en los valores y en la moralidad, en las maneras de vivir y representar la dimensión absoluta, etc. Averiguar qué residuos quedan de las sociedades preindustriales, como la concepción de los valores como universales e intocables, residuos en la moral, en la religión entendida como salvación del individuo, en la espiritualidad como sumisión y obediencia a los mandatos y consejos divinos; en el grado de concepción de la cualidad humana como optativa y de la cualidad humana

profunda como sumisión total y, a la vez, don puro. De ello podremos extraer elementos a combatir o a potenciar en el proceso de transición a plena sociedad de conocimiento.

Por otro lado se necesitará conocer el grado en el que la gestión de la dinámica de la innovación en esa organización concreta está guiada desde el modelo propio de la sociedad industrial que hemos definido anteriormente como IIE, basada en la investigación, en la información y la explotación de personas y del medio, considerados ambos como recursos. Estudiar los rasgos propios de esa sociedad como la priorización de la búsqueda de beneficio propio al precio que sea, y su importancia en la dinámica del colectivo es decir si esta rige por encima de la misma responsabilidad social de las empresas; concepciones como que el individuo y sus intereses son el eje de la economía, la organización, los valores, la religión, la espiritualidad; la educación al servicio de las empresas; la cualidad humana y cualidad humana profunda como optativas; entender a personas y medio como recursos a los cuales hay que someterlos a la sostenibilidad; la comprensión de la naturaleza humana como fijada, suma de animalidad y racionalidad; la sumisión y la coerción como medios de cohesión.

En la práctica de construcción e implementación del PAC, estos datos se convierten en indicadores de la dificultad de insertar esa organización concreta en la sociedad de conocimiento caracterizada por la indagación, comunicación, servicio, ICS. Lo cual ayudará a definir estrategias de implantación.

Otros elementos a estudiar serían observar la intensidad de concienciación de que el modelo de sociedad de conocimiento no tiene retroceso. Acompañando a lo anterior averiguar el nivel de percepción de que nada nos es dado, ni valores, -ni formas de organización intocables, ni formas religiosas intocables, (indagación libre), ni tipos de relación de pareja intocables, ni ocupación fija, ni empleo o especialidad fija, ni conocimientos para toda la vida.

También la concepción de identidad nos dará idea de la situación de la organización respecto a su incardinación en la sociedad de conocimiento, en el grado en que se fundamente en la historia, en la lengua, en el sentir, en el egoísmo de grupo, o en un proyecto de futuro.

Otros indicadores a rastrear son estudiar la posibilidad real de transformación de lo que todavía está bajo el modelo de sociedad IIE –investigación, información y explotación- y sociedad preindustrial, para pasarlo al de la sociedad de conocimiento; la



aceptación de una educación permanente; el peso de la religión y las creencias, en personas, familias, política, cultura (C\_EA3:28-30).

### *Sobre el segundo postulado*

El segundo postulado nuclear apunta a la necesidad de cualidad humana imprescindible para la creación de proyectos axiológicos colectivos, que garanticen la correcta sobrevivencia de toda la población y para su adecuada aplicación. Se necesitan procedimientos acreditados y practicables de cultivo de IDS-ICS –interés, desapego, silenciamiento, indagación, comunicación y servicio-, para el mantenimiento y educación continua de la cualidad humana individual y colectiva, de la que dependerán y brotarán, tanto la simbiosis, la adhesión voluntaria a los proyectos comunes, como la calidad de los proyectos axiológicos. Corbí considera que todo el conjunto de postulados formulados, así como su jerarquía y dependencia mutua lógica y práctica, se convertirían en irrealizables si los países y los colectivos no se preocuparan temáticamente por el cultivo, individual y colectivo de la cualidad humana y de la cualidad humana profunda (C\_EA3:34-35).

Como ya hemos planteado antes en la sociedad de conocimiento la sumisión debe substituirse por la adhesión voluntaria pues esa es la condición de la creatividad. Así también el cultivo de la cualidad humana operará mediante la adhesión voluntaria, lo que va a demandar encontrar formulaciones y prácticas de la CH, que como ya hemos expuesto, se puede traducir como cultivo de IDS-ICS –interés, desapego, silenciamiento, indagación, comunicación y servicio-, que puedan ser socialmente aceptadas. Un primer paso va a ser convencer al colectivo que sin el cultivo de la cualidad humana las sociedades de conocimiento se convierten el mayor riesgo que ha sufrido la humanidad a lo largo de toda su historia, porque los daños que se pueden infringir a nuestra especie y a toda la vida del planeta pueden ser irreversibles y definitivos.

La historia de los colectivos humanos muestra que el mantenimiento del nivel de cualidad humana colectiva se apoya en su cultivo intensivo por parte de un subgrupo de la población que cultivando en profundidad actualiza socialmente la cualidad humana profunda (CHP) que alimenta la cualidad humana de la población.

Respecto a la cualidad humana y la cualidad humana profunda y su cultivo se plantea un problema: tanto las formulaciones que se han usado en el pasado como los

procedimientos de cultivo que practicaban, al proceder de sociedades preindustriales se han vuelto opacos para la sociedad de conocimiento. Pero a la vez son más imprescindibles que nunca, así es que ni podemos copiarlos, ni tenemos tiempo para inventarlos de nuevo desde la nada ya, que esto supondría una dinámica de tanteo-error muy arriesgada en la situación de poderío de la tecnociencia propia de la sociedad de conocimiento: los errores podrían ser muy costosos. Lo sensato será heredar el legado de los antepasados en lo que concierne a la dimensión absoluta, la cualidad humana y la cualidad humana profunda, sin asumir la forma cultural preindustrial con la que ellos lo transmitieron ni su forma de sentir actuar, vivir, organizarse.

La sociedad de conocimiento tiene que cobrar conciencia clara, individual y colectivamente, de la interdependencia que se da entre la viabilidad conveniente de las sociedades de conocimiento globalizadas y la cualidad humana de individuos y grupos. Ha de conocer la interdependencia que se da entre la cualidad humana del colectivo y el cultivo intensivo de la cualidad humana profunda por parte de un número conveniente de persona. Tanto cualidad humana como la cualidad humana profunda se convierten en una cuestión de sobrevivencia de la especie y de la vida en el planeta, por ello se puede afirmar que ya no son cuestión voluntaria, optativa, sino que va en ello la sobrevivencia global. Así es que de ello hay que concluir que la sociedad de conocimiento globalizada tiene que hacer un gran esfuerzo colectivo para poder heredar toda la sabiduría de nuestros antepasados, sean de la tradición cultural y religiosa que sean (C\_EA3:52).

La postulación que se desprende de lo dicho sobre la cualidad humana (CH) es que la sociedad de conocimiento debe fomentar y sostener el cultivo de la cualidad humana (CH) y la cualidad humana profunda (CHP) y debe saber heredarlo del legado de los antepasados.

#### *Sobre el tercer y cuarto postulado*

Necesidad de un número crítico de cultivadores de la cualidad humana profunda por el cultivo radical de IDS-ICS –interés, desapego, silenciamiento, indagación, comunicación y servicio-. Porque para mantener un nivel adecuado de cualidad humana en el colectivo, es preciso que haya un número crítico de personas y grupos que cultiven la cualidad humana profunda.

Necesidad de aprender a heredar la sabiduría de los antepasados, de todos, pero abandonando sus formas, es decir sin que eso comporte tener que pensar, sentir,

organizarse, actuar y vivir como ellos lo hicieron. Sería necio tener que reinventar la cualidad humana y la cualidad humana profunda desde cero, simplemente porque vienen en moldes culturales de nuestros antepasados. Eso supondría un desperdicio y un gran riesgo para la supervivencia de la especie y de la vida en el planeta.

#### *Sobre el quinto postulado*

La siguiente postulación es la necesidad de simbiosis completa entre los individuos de un equipo, entre equipos, entre países y con el medio. Como hemos dicho la complejidad de saberes que intervienen en todo nuevo producto o servicio, en toda nueva ciencia o tecnología precisa de una colaboración sincera y completa entre individuos y grupos especializados en diversos saberes y en diversos aspectos de un mismo saber.

Los equipos para que puedan ser verdaderamente creativos van a requerir de una información fluida y sin reservas entre sus miembros, confianza mutua también sin reservas; colaboración con otros equipos con los que la comunicación<sup>423</sup> también deberá ser fluida y confiada. La organización interna de estos equipos no podrá ser jerárquica, pues implica coerción e imposición lo que es contrario a la comunicación completamente libre y fluida necesaria para la creatividad. Los equipos no podrán funcionar a base de competitividad interna, porque ésta limita las condiciones de una excelencia creativa, sino que deberán operar con la conciencia de que lo que uno consigue es bueno para todos y lo que todos consiguen es bueno para cada uno.

La simbiosis<sup>424</sup> entre individuos desde el seno de ICS tiene unos requisitos: va a exigir el ejercicio de la democracia pues la innovación se consigue con el aporte de todos en régimen de igualdad; precisa de libertad en todos los ámbitos: de opciones espirituales, de investigación, de expresión, etc. puesto que sin libertad total no se puede dar una fluida comunicación ni una completa cohesión; la equidad entre individuos y grupos humanos es condición para el intercambio confiado; la igualdad de oportunidades, de género, de razas es igualmente requisito para una correcta cohesión y simbiosis. Estos serían los postulados básicos y suficientes que afectarían la simbiosis que aunque son portadores de orientación cualitativa que solo podrán ser operativos si adquieren un grado mayor de concreción. Los postulados

---

<sup>423</sup> La comunicación supone simbiosis, participación en unos mismos cuadros axiológicos (C\_EA1: 55)

<sup>424</sup> Corbí afirma que «Somos tan estructuralmente hablantes como somos estructuralmente simbióticos, es decir, que no podemos sobrevivir más que en grupo, en colaboración con otros y hablando. No podemos sobrevivir sin simbiosis, y no podemos ser simbióticos más que hablando entre nosotros. Y no disponemos de ningún sistema simbiótico anterior a la lengua. La lengua estructura y mantiene la simbiosis. No podemos, pues, existir sino es hablando y, a través del habla, viviendo en grupo» (C\_EA1:51)

deben ser universales pero sus concreciones serán diferentes según los colectivos (C\_EA1: 81).

La simbiosis inicialmente planteada entre individuos porque es requisito del trabajo en equipo, también debe extenderse al medio puesto que estamos en una interdependencia completa. Ello significa dejar de verlo como recurso a nuestra disposición para considerarlo en un mismo plano de igualdad.

La completa simbiosis es la condición imprescindible para la existencia de las sociedades de conocimiento. Quienes consigan una simbiosis mejor tendrán ventaja sobre los que la consigan menos completa.

### *Sobre el sexto postulado*

El siguiente postulado plantea que la creación y transformación de los proyectos axiológicos colectivos (PACs) debe ir al ritmo que marcan las creaciones científico-tecnológicas, de servicios y productos. Estas innovaciones provocan un continuo movimiento en la manera de pensar, sentir, interpretar y valorar la realidad, de organizarse lo que supone introducir cambios en las finalidades de los grupos. Es decir, provocan cambios en lo axiológico por lo que resulta preciso que los colectivos, los países e incluso los individuos construyan sus propios proyectos axiológicos atendiendo a las nuevas circunstancias creadas por los inéditos saberes y sus consecuencias; y es preciso que aprendan a construirlos y modificarlos al paso de los cambios que provocan continuamente las tecnociencias<sup>425</sup>.

Ese continuo cambio es incompatible con los tipos de proyectos axiológicos colectivos (PACs) con los que se ha vivido hasta ahora interpretados como estáticos, heterónomos, recibidos de los dioses o la naturaleza misma de las cosas.

---

<sup>425</sup> Para Krüger (2006:7) el conocimiento científico no termina en una certeza sino que está en constante construcción «También el aumento del conocimiento científico y su amplia difusión causan más incertidumbre, fragilidad y contingencia (véase Stehr 1996). En este sentido se considera que el mayor conocimiento produce también más desconocimiento. Mientras los conocimientos aumentan con gran rapidez, el saber de lo que no sabemos aumenta con velocidad aún más vertiginosa. (H. D. Evers 2000. p. 8). Por lo tanto, uno de los rasgos de la ‘sociedad del conocimiento’ es el aumento de las zonas de incertidumbre, convirtiendo la ignorancia - entendida como el desconocimiento del no-conocimiento – en incertidumbre – entendido como el conocimiento del no-conocimiento.

Hasta ahora, se observaba esta dinámica solamente en los subsistemas de la ciencia y de la tecnología. Pero las fronteras entre los sistemas de producción de conocimiento son cada vez más permeables, lo cual aumenta la incertidumbre hacia el conjunto de la sociedad y sus procesos de innovación. En otras palabras, en la ‘sociedad del conocimiento’ la percepción y el tratamiento de la incertidumbre cobra cada vez más importancia, lo que es inmanente al proceso de generación del conocimiento moderno (véase Krohn 2001. p. 16)».

### *Sobre el séptimo postulado*

El postulado de la necesidad de la adhesión voluntaria a la sociedad de conocimiento y a su proyecto, se fundamenta en que todo propósito creativo precisa que cada uno de los miembros del equipo entregue al trabajo colectivo todo su saber y toda su capacidad creativa, y ello sólo será viable plenamente si la adhesión al proyecto creativo del grupo es voluntaria.

Para la adhesión voluntaria se tendrá que excluir toda sumisión: adhesión voluntaria y sumisión son contrapuestos y se excluyen mutuamente. La sumisión es seguir el criterio de otro, y en la auténtica creación por colaboración de disciplinas y saberes muy diversos, eso no es posible. Todos los miembros del equipo deben participar en la creación de ese proyecto pero no por sumisión u obligación, sino por adhesión porque lo sienten como propio.

### *Sobre el octavo y noveno postulado*

Se puede afirmar que todo proyecto axiológico colectivo en una sociedad de conocimiento no puede imponerse, tiene que ser fruto de un acuerdo colectivo. Sólo así podrá conseguir la adhesión voluntaria de todos y cada uno de los individuos y grupos de ese país o región. Tiene que proporcionar libertad a todas las personas y grupos dentro de unos postulados comunes, porque sin libertad individual y colectiva no hay creatividad posible.

El proyecto común tendrá que dar libertad, de forma igual y equitativa a todas las opciones axiológicas, religiosas o de planteo de la cualidad humana, pues de lo contrario se dañaría seriamente la adhesión voluntaria, la igualdad, la libertad y el pleno y correcto funcionamiento de los equipos creativos. Además las sociedades de conocimiento al ser globales y globalizadoras, deben tener cabida todas las opciones axiológicas y todas las tradiciones culturales, tanto religiosas, como espirituales, culturales o lingüísticas, etc. que puedan encajar con el conjunto de postulados. De lo contrario, si se fomentaran o favorecieran ciertas opciones frente a otras se invalidarían seriamente los postulados anteriores necesarios para que sean posibles las sociedades de conocimiento.

Se debe pues postular que sin libertad que incluya la libertad de opciones axiológicas, no puede darse la voluntariedad que precisan las sociedades de conocimiento.

### *Sobre el décimo postulado*

Hay que postular que la sociedad de conocimiento precisa de la equidad y solidaridad, entre individuos, entre grupos, países y con el medio porque para crear un proyecto en el que intervienen saberes muy diversos y exclusivos y para llevarlo adelante con éxito gracias a la colaboración completa de todos, tendrá que darse, imprescindiblemente igualdad y equidad entre sus miembros. Si el proyecto no fuera igualmente ventajoso y equitativo para todas las personas que intervienen en su realización, sino que favoreciera a unos a costa de otros, se rompería o dañaría la adhesión voluntaria y, con ella, la puesta a disposición del equipo de los diversos saberes y de la capacidad creativa de todos y cada uno, de forma completa y sin reservas, al propósito común.

Corbí llega a afirmar que quienes sean más completos en la igualdad y la equidad en la creación y realización de un proyecto, sea del tipo que sea, tendrán una ventaja considerable sobre los que acepten y arrastren algún grado de desigualdad o falta de equidad.

Vemos que este postulado se adecúa a los requisitos de la sociedad de conocimiento que ve Richard Florida. Para él la ‘clase creativa’ motor de la sociedad de conocimiento se compromete con la resolución de problemas complejos, lo que implica dosis altas de juicio independiente y requiere altos niveles de educación o capital humano. La evidencia empírica parece que corrobora que la clase creativa tiende a situarse en lugares que reúnen ciertos requisitos de ‘calidad’ y, en particular, en comunidades abiertas y diversas donde la diferencia es bien acogida y el acceso a la creatividad cultural es poco costoso. El resultado es que las actividades que forman parte de la ‘nueva economía’ se localizan en lugares que combinan las denominadas 3 ‘Ts’: tecnología, talento y tolerancia. Enfatiza Florida sobre la necesidad de tolerancia como un mecanismo central en la captación de talento, ya que (28) como más tolerante o abierta es una región o un país, más talento es capaz de movilizar y atraer. Al identificar la tolerancia como uno de los pilares de la competitividad creativa, de hecho se plantea la relación causa-efecto entre cohesión social y economía basada en el conocimiento.

Para Florida la tolerancia se configura como un mecanismo central en la captación de talento, ya que como más tolerante o abierta es una región o un país, más talento es capaz de movilizar y atraer. La apertura a nuevas personas e ideas baja barreras permitiendo el acceso al capital humano y la creatividad. Cuando Florida y sus

colegas identifican la tolerancia como uno de los pilares de la competitividad creativa, de hecho están cuestionando la relación causa-efecto entre cohesión social y economía basada en el conocimiento (Urbanos, 2011:28-29)<sup>426</sup>.

### *Sobre el onceavo postulado*

Un espíritu de indagación generalizado y en simbiosis, en todos los campos es preciso para la sociedad que vive de la innovación. Por ello habrá que orientar a cada uno de los colectivos y al conjunto de todos ellos a la investigación científica y tecnológica y a la indagación mental y sensitiva axiológica.

Este crecimiento en saberes y cualidad humana que se exige para que sean posibles las sociedades de conocimiento no puede ser el logro de cada una de las organizaciones concretas sino que se requerirá la ayuda de la sociedad completa. Sólo cuando la sociedad completa de un país o una región, se oriente a la creación y mantenimiento de las sociedades de conocimiento, estas serán posibles, lo que requiere una opción colectiva que se concrete en un plan.

Si como recoge Urbanos la medida estándar del capital humano en las sociedades de conocimiento va a ser la creatividad, la inteligencia, la capacidad de innovación y la capacidad empresarial, las cuales, combinadas, son los factores influyentes en la productividad (Smith, Carlsson y Danielsson, 1984). Si como también se recoge el desarrollo regional viene determinado indirectamente por la tolerancia y directamente por la presencia de servicios de formación del capital humano, del talento y la tecnología (Urbanos, 2011:35), podemos deducir que todo ello requiere el desarrollo generalizado de un espíritu de indagación amplio.

---

<sup>426</sup> Hay autores (Florida, Inglehart, Knudsen) que ven una fuerte relación entre la tolerancia hacia los gays, los bohemios y los inmigrantes y la capacidad de las regiones para innovar, generar industria de alta tecnología y asegurar un crecimiento económico basado en la aportación de un elevado valor añadido. Aunque estos grupos de población no son causa directa del crecimiento económico, estos autores afirman que la existencia de una cultura abierta atrae y estimula la creatividad. La razón que se dibuja para ello es que con tolerancia es más probable que las ideas no se vean frenadas sino, al contrario, convertidas en proyectos empresariales y crecimiento económico.

Los estudios de Florida para los Estados Unidos y de Gertler y otros para Canadá (Gertler et al., 2002) muestran que la diversidad y el grado de apertura y la tolerancia social son dos de los aspectos que se asocian positivamente con el crecimiento regional. Florida (2007) también comprueba cómo la tolerancia se asocia significativamente con el capital humano y la clase creativa, así como con los salarios y la renta.

Hay que reconocer que mientras algunos autores (Marlet y Woerkens, Thomas y Darnton, Clark) son críticos rebajan la importancia de la proporción de 'la clase creativa' sobre el desarrollo económico, otros (Fritsch y Stutz) que concluyen que hay relación entre la proporción de individuos con nivel de educación superior y la creatividad (Urbanos, 2011:39)

### *Sobre el doceavo postulado*

Una educación de por vida es imprescindible para los ciudadanos de las sociedades de conocimiento ya que en estas sociedades de cambio y creación continua es imposible adquirir un saber que sirva para toda la vida. Lo que se dice del continuo aprendizaje del aspecto científico y técnico hay que afirmarlo igualmente de la cualidad que debe acompañar todo el proceso.

La educación y el aprendizaje continuo es una tarea de todos para toda la vida; y las organizaciones deben preocuparse, si quieren no quedarse al margen en la evolución de sus creaciones, de que tanto la educación profesional como axiológica esté constantemente al alcance de todos sus miembros.

Al respecto vemos que Krüger (2006:5) afirma que el concepto de ‘sociedad de conocimiento’ ha pasado de estar centrado en el progreso tecnológico, a considerar que hay otros factores que generan el cambio social asociado a ella, como la expansión de la educación y que esta se extienda a lo largo de toda la vida .

Encontramos que el ensayista y político francés Jean-Jaques Servan-Schreiber en su libro *Le Défi Américain* que la administración debe afrontar inteligentemente el cambio. «Le mangement est le moyen par lequel les changements sociaux, économiques, et politiques, tous les changements humains peuvent être organisés rationnellement et répandus dans l'ensemble du corps social». Pero la administración exige educación que «le temps de l'apprentissage ne peut plus se limiter à la période de la socialisation. La formation de base, qui est donnée aux enfants et aux adolescents par la famille et l'école, ne suffit plus pour leur permettre de s'intégrer durablement dans la civilisation contemporaine. Se fait justifie à lui seul une révision du système éducatif » (Pantillon, 1990:31).

En otro documento *Contribution de la F.S.E.A.* afirma «Les modifications techniques, l'explosion des connaissances, la plus grande mobilité économique et sociale, les loisirs accrus, l'augmentation de l'espérance de vie tous ces facteurs et beaucoup d'autres encore nous contraignent à remettre nos connaissances en question notre vie durant. Que nous restions sourds à cet impératif et nous voici rapidement désorientés dans un monde en perpétuelle mouvance, incapables désormais de distinguer l'essentiel de l'accessoire. Nous perdons la faculté de faire face aux exigences du progrès, nous n'avons plus la force d'affronter des réalisations indispensables, raisonnées et humaines. [...] Désormais, les connaissances tant à l'école que durant l'apprentissage professionnel ne suffisent plus à nourrir une vie entière d'adulte».



«Nous savons aujourd'hui que l'homme peut et doit étudier sa vie durant, et non plus seulement pendant son enfance et sa jeunesse. Nous savons également que chacun peut apprendre et se recycler en permanence.

Pour l'individu comme pour la nation tout entière, apprendre représente un investissement à long terme. Apprendre doit devenir une norme partout reconnue dans notre société» (Pantillon, 1990:32-33).

Por su parte Urbanos afirma que hay muchas hipótesis sobre el papel del capital humano, es decir la educación superior, como factor de crecimiento económico. Algunos autores postulan que esta variable ejerce un efecto directo sobre el desarrollo, por lo que el saber o los conocimientos son un input más (además del capital físico y el trabajo) en el proceso productivo. Por otra parte, economistas como Romer, Lucas, Barro y Grossman y Helpman desarrollaron nuevas teorías bautizadas como 'modelos de crecimiento endógeno'. Según estas teorías, el capital humano incrementa la capacidad de generar innovaciones tecnológicas y de introducir aquellas tecnologías desarrolladas en el exterior (del país, de la región, etc.). En estos modelos, el capital humano afecta no sólo el nivel de la productividad y del PIB, sino también sus tasas de crecimiento con un impacto mayor sobre estas últimas. Los trabajadores más cualificados son más eficientes (más productivos) que los no cualificados, se adaptan mejor a los cambios tecnológicos e incorporan con mayor rapidez las innovaciones, con lo cual se promueve un mayor ritmo de crecimiento económico. Al margen de los desarrollos teóricos, la relevancia del capital humano para el crecimiento económico ha sido empíricamente demostrada tanto a nivel nacional como regional (Urbanos,2011:26).

A pesar que la educación es un factor central en el desarrollo de las sociedades de conocimiento, no menos importante es que se de la oportunidad de que se desarrolle. Para Florida las economías líderes del futuro serán las que se muestren más capaces de movilizar las capacidades creativas de su población y de atraer talento creativo de todo el mundo, pero teniendo en cuenta que la nueva 'clase creativa', motor de la economía, tiene tendencia a situarse en lugares que reúnen ciertos requisitos de 'calidad' y, en particular, en comunidades abiertas y diversas donde la diferencia es bien acogida y el acceso a la creatividad cultural es poco costoso y hay posibilidades de desarrollo de proyectos. Al respecto Florida sugiere una medida alternativa del capital humano qu<sup>3</sup> estaría basada en el empleo, y específicamente en un conjunto de ocupaciones que dan lugar a la llamada 'clase creativa'. A pesar de que la educación mide el talento o la

capacidad potenciales, el empleo ofrece una medida más robusta de las capacidades realmente utilizadas. Dicho de otro modo, el empleo es el mecanismo a través del cual la educación se transforma en calificación y productividad laboral (Florida, Mellander y Stolarick). La creatividad se ha asociado a menudo con la capacidad emprendedora, y esta última con el crecimiento de la renta y el empleo (Urbanos, 2011:29).

Hasta aquí hemos explicitado un poco más las postulaciones de valor que se ven intrínsecas a la dinámica de la sociedad de conocimiento.

### *Diversas jerarquizaciones de los postulados para la sociedad de conocimiento*

Es posible organizar jerárquicamente los postulados siguiendo el orden lógico de la creación de proyectos axiológicos, en el que cada postulado es la condición para que se dé el anterior. Sería este:

1. La sociedad de conocimiento, innovación y cambio es un destino inevitable para todo individuo y toda sociedad.
2. Necesidad de la cualidad humana mediante el cultivo de IDS-ICS –interés, desapego, silenciamiento, indagación, comunicación y servicio-.
3. Necesidad de un número crítico de cultivadores de la cualidad humana profunda por el cultivo radical de IDS-ICS.
4. Necesidad de aprender a heredar la sabiduría de los antepasados, de todos, pero abandonando sus formas.
5. Simbiosis completa entre los individuos de un equipo, entre equipos, entre países y con el medio.
6. Creación y transformación de los proyectos axiológicos colectivos (PACs) al ritmo que marcan las creaciones científico-tecnológicas, de servicios y productos.
7. Adhesión voluntaria a la sociedad de conocimiento y a su proyecto.
8. Libertad
9. Libertad de opciones axiológicas en patrones comunes acordados por todos.
10. Equidad y solidaridad, entre individuos, entre grupos, países y con el medio.
11. Espíritu de indagación generalizado y en simbiosis, en todos los campos.
12. Educación de por vida.

Pero también se podrían ordenar los postulados según el orden de implantación de la sociedad de conocimiento, de innovación y cambio en un colectivo. Quedaría así:

1. Fomentar un estado de opinión general de que hay que vivir, necesariamente, en sociedades de conocimiento, innovación y cambio continuo.
2. Asumir voluntariamente, aunque de forma inevitable ese destino.
3. Para ello hay que adquirir el espíritu de indagación tanto científico-tecnológica, de nuevos productos y servicios, como la indagación axiológica para crear proyectos axiológicos colectivos (PACs) y adquirir la cualidad humana profunda en algún grado.
4. Indagación que sólo puede ser simbiótica, en equipo.
5. Para que se dé la adhesión voluntaria y la simbiosis se ha de hacer en libertad.
6. Para que sea posible la simbiosis en libertad, se requiere equidad y solidaridad.
7. Para que este modo de vida sea posible, es imprescindible que la educación sea el centro de la vida durante toda la existencia de individuos y grupos.
8. No habrá libertad y equidad más que si se da libertad de opciones axiológicas dentro de patrones comunes acordados por todos. Todas las opciones axiológicas deben promover la simbiosis completa (también con el medio) y libre.
9. Una sociedad de indagación y cambio constante, de adhesión libre y equitativa, debe construir sus propios proyectos axiológicos colectivos (PACs) y modificarlos al ritmo de las transformaciones de modos de vida provocados por los crecimientos de nuevos saberes científico-tecnológicos, de nuevos productos y servicios.
10. Para la creación de proyectos axiológicos colectivos (PACs) y para sus modificaciones, para la conducción adecuada de todas las creaciones de las sociedades de conocimiento, se requiere de la CH (cultivo individual y colectivo de IDS-ICS).
11. La cualidad humana colectiva no se podrá sostener sin que se dé en la sociedad un número crítico de cultivadores individuales y en grupo de la cualidad humana profunda (cultivo radical de IDS-ICS).

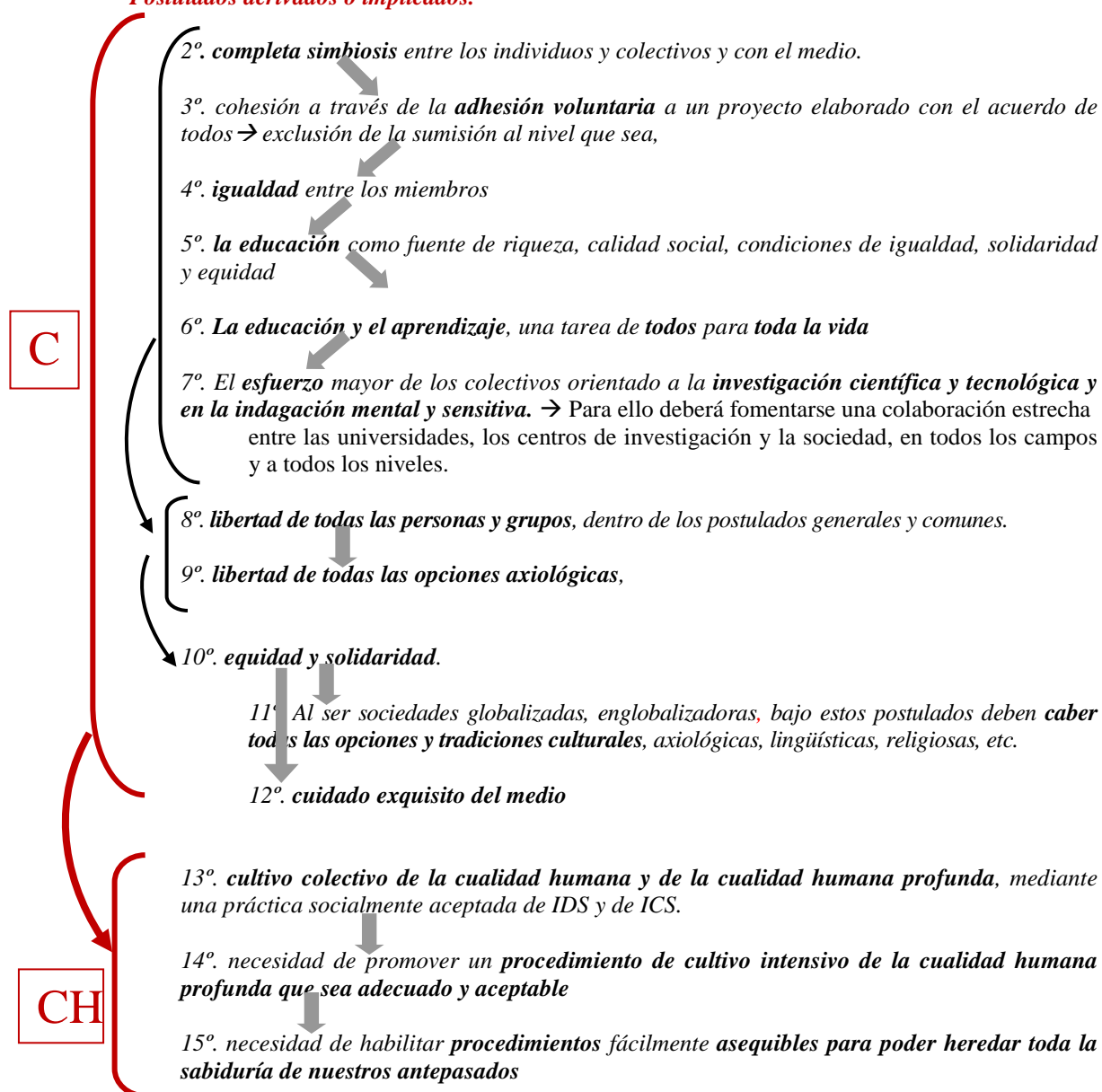
12. Para conseguir esa finalidad, y no tener que empezar desde cero, habrá que aprender a heredar toda la sabiduría de nuestros antepasados, no sus formas de vida.

Otro orden de jerarquización sería según los postulados se ocupen del conocimiento **C**, o bien de la cualidad humana, **CH**. Veámoslo en el siguiente esquema:

**Postulado central y jerárquicamente superior.**

- 1°. Opción de vivir de creación continua de ciencias y tecnologías  
↓↓↓  
de la innovación continuada en productos y servicios.

**Postulados derivados o implicados.**



Veamos la lógica de encadenamiento de esta jerarquización.

El postulado central y jerárquicamente superior es *vivir en sociedades de creación continua de ciencias y tecnologías y, mediante ellas, de innovación continuada en productos y servicios*, y viene exigido por la evolución inevitable de las sociedades. Frente a ese hecho, se postula responder con toda la radicalidad posible.

Los postulados derivados o implicados en esta opción, serían los siguientes:

2°. Para crear e innovar en saberes tan complejos y con tanta incidencia en las comunidades humanas y en el medio, se postula una completa simbiosis entre los individuos y colectivos y con el medio.

3°. Para lograr la creatividad de todos y en equipo, se excluye la sumisión en la organización colectiva, al nivel que sea, y se postula la cohesión a través de la adhesión voluntaria a un proyecto elaborado con el acuerdo de todos.

4°. Para que esta condición pueda cumplirse, se tendrá que postular la igualdad de hombres y mujeres, razas, religiones, opciones espirituales. En una sociedad de conocimiento, todas esas diferencias son impertinentes, porque lo que cuenta es el conocimiento y la capacidad creativa.

5°. Será preciso postular, con gran insistencia, en la educación a todos los niveles, como fuente de riqueza, calidad social, condiciones de igualdad, solidaridad y equidad en las nuevas sociedades.

6°. La educación y el aprendizaje deben de ser una tarea de toda la vida para todos los miembros de las nuevas sociedades.

7°. El esfuerzo mayor de los colectivos tendrá que centrarse tanto en la investigación científica y tecnológica como en la indagación mental y sensitiva. Ello requerirá la colaboración estrecha entre las universidades, los centros de investigación y la sociedad en todos los campos y a todos los niveles.

8°. Se postula y se requiere la libertad de todas las personas y grupos, dentro de los postulados generales y comunes.

9°. Eso implica la libertad de todas las opciones axiológicas, con tal que no perjudiquen a los colectivos, ni sea contrario al proyecto axiológico colectivo asumido por todos.

10°. No puede postularse la libertad y la adhesión voluntaria a proyectos propuestos sin equidad y solidaridad.

11°. Las sociedades de conocimiento resultan ser sociedades globalizadas. Se exigirá, pues, que bajo estos postulados quepan todas las opciones y tradiciones culturales, axiológicas, lingüísticas, religiosas, etc. Siempre dentro de unos marcos generales aceptados libremente por todos.

12°. Dada la potencia siempre creciente de nuestras ciencias y tecnologías, se postula un cuidado exquisito del medio, como condición imprescindible de nuestra propia sobrevivencia a corto, medio y largo plazo, y por el valor mismo del medio y de la tierra para todos los humanos y para todos los vivientes.

13°. Por el poder siempre creciente de nuestras ciencias y tecnologías, nos hemos convertido en gestores de nuestro destino y del destino de la vida en el planeta; precisamos postular, por ello, el cultivo colectivo de la cualidad humana y de la cualidad humana profunda, mediante una práctica socialmente aceptada de IDS y de ICS–interés, desapego, silenciamiento, indagación, comunicación y servicio–.

14°. Se postula la necesidad de promover un procedimiento de cultivo intensivo de la cualidad humana profunda, que sea adecuado y aceptable para las sociedades de conocimiento globalizadas. Para que nuestras sociedades y la humanidad entera funciones convenientemente, debe existir un número crítico suficiente de personas de gran cualidad humana, que eviten la degradación axiológica de nuestras culturas.

15°. Se postula la necesidad de habilitar procedimientos fácilmente asequibles para poder heredar toda la sabiduría de nuestros antepasados, elaborada y acumulada en las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad.

### 5.2.2.3 Tercer Protocolo: *axiologización*

Los postulados formulados hasta ahora y su jerarquía son la exigencia lógica<sup>427</sup> de la viabilidad de las sociedades de conocimiento sea un país, región, una empresa un colectivo, etc. Son formulaciones conceptuales que deberán sufrir un proceso de axiologización para que se conviertan en motivadoras y puedan afectar al sentir, a la sensibilidad. Ello significará que deben pasar de ser puramente una formulación lógica, a adquirir la legalidad de lo sensible y concreto, para lo cual se usaría la formalidad semiótica, es decir la legalidad de lo sensible y concreto, lo que supone que debe pasar

---

<sup>427</sup> Puesto que las implicaciones se descubren racionalmente, no sensitivamente. (C\_EA1: 266).

por la estructura elemental de la significación.<sup>428</sup>

Corbí enfatiza que el hecho de que una formulación de un valor surja de la exigencia de una determinada situación social no basta para conseguir que la sensibilidad individual y colectiva lo sienta como tal porque no deja de ser una formulación y los sistemas axiológicos son, en el fondo, un sentir (C\_EA1: 267).

Para que los postulados axiológicos se conviertan en la raíz de la motivación de las personas y de los grupos, tienen que convertirse en proyectos dirigidos al sentir, a la sensibilidad. Para ello deben hacerse, de alguna forma, sensibles y organizarse según la legalidad de lo sensible y concreto, que debe pasar por la estructura elemental de la significación de Greimas (EES).<sup>429</sup>

Los postulados están aptos para el proceso de axiologización cuando se han particularizado al máximo respecto al colectivo para el que se quiere construir un nuevo proyecto axiológico. Después en aplicación de la estructura elemental de la significación, el nuevo proyecto se debe confrontar a su opositor que es precisamente el que se está viviendo actualmente, exponiendo con claridad los graves daños que su mantenimiento está causando. Con esta contraposición quedan patentes los inconvenientes que se derivan del rechazo del nuevo proyecto que se postula lo que genera la motivación para la actuación, para asumir el nuevo PAC (C\_EA3 2015a:50).

Veamos un ejemplo de axiologización mediante la contraposición del proyecto de sociedad IIE basada en la investigación, la información y la explotación que está dirigiendo la innovación tecnocientífica actualmente, frente a la propuesta para una sociedad de conocimiento en simbiosis. La sociedad opuesta a la sociedad de conocimiento es precisamente la que hemos heredado, que ignora o bien no tiene en cuenta, la necesidad de dirigir globalizadamente el poder de la tecnociencia. Son sociedades industriales en las que la ciencia y la tecnología crecen aceleradamente y se sofistican al servicio de la explotación de grupos sociales y del medio. Se trata de una explotación desconsiderada y regida únicamente por el lucro, cuanto mayor y en el más a corto plazo, mejor. En las sociedades de este tipo cada individuo y cada grupo social va a lo suyo sin apenas atender a los efectos que puedan tener sobre otros o el medio. Esta actitud es extremadamente peligrosa, supuesta la capacidad destructiva de nuestras ciencias y tecnologías, con relación a las personas y con relación al medio, razón por la cual habrá que explicitarlo reiteradamente enfrentando estas sociedades a las que

---

<sup>428</sup> Véase capítulo 2 apartado *La estructura elemental de lo sensitivo-cualitativo-concreto*.

<sup>429</sup> Véase capítulo 2 apartado *La estructura elemental de lo sensitivo-cualitativo-concreto*.

necesitamos construir basadas en la innovación y el cambio continuo en ciencia y tecnología, productos y servicios, pero primando la sobrevivencia de toda la población.

La contraposición axiológica que genera la sociedad de conocimiento sería que o se lleva a cabo la propuesta que conduce a la sobrevivencia en sentido global, o de lo contrario se dirige al desastre; o la sociedad de conocimiento se plantea desde proyectos que tienen como estrategia IDS-ICS -interés, desapego, silenciamiento, indagación, comunicación y servicio-, o lo que aparece es su contrapuesta: una sociedad de conocimiento que parte de proyectos, que al no ocuparse de la cualidad humana se orientan desde la estrategia general de IIE (información, investigación, explotación).

Para construir la axiologización de las postulaciones de valor de la sociedad de conocimiento debemos enfrentarlas a sus contraposiciones, y estas se ponen de relieve mirando el funcionamiento axiológico de la sociedad actual, postulado por postulado.

Veamos los grandes rasgos axiológicos de los dos modelos que están enfrentados en el momento actual. Serían el de la sociedad que hemos heredado que denominamos de IIE –investigación, información y explotación- y el de la sociedad de conocimiento en simbiosis, la nueva sociedad que ya está funcionando aunque en diferentes grados según los colectivos.

La siguiente tabla muestra las contraposiciones entre ambos modelos para facilitar la comprensión de la oferta que se nos impone.

<b>sociedad de conocimiento</b>	<b>IIE</b> –investigación, información y explotación-
<b><i>Indagación</i></b>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Desde la comunicación para el servicio.</li> <li>• Se realiza en simbiosis.</li> <li>• Se da una egocentración simbiótica que abarca al medio.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Desde la información para la explotación.</li> <li>• Se lleva a cabo yendo cada uno a su interés.</li> <li>• Se da una egocentración individualista. Y se toma al medio y a los otros como recursos</li> </ul>
<b><i>Adhesión al proyecto</i></b>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Adhesión voluntaria al proyecto colectivo</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Adhesión por sumisión</li> </ul>



<b><i>Creación de proyecto</i></b>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Proyecto autónomo, elaborado por todos</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Proyecto heterónomo, elaborado desde arriba.</li> </ul>
<b><i>Funcionamiento de equipos</i></b>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Igualdad y equidad entre miembros</li> <li>• En comunicación voluntaria</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Equipos como recursos para algunos</li> <li>• En sumisión para el máximo bien de algunos</li> </ul>
<b><i>Educación</i></b>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• por el valor de la educación misma, porque cuanta más educación, mayor voluntariedad, mayor autonomía, mejor disposición para la equidad → como base de la simbiosis</li> <li>• durante toda la vida,</li> <li>• educación como investigación científico-tecnológica y como indagación sensitiva, axiológica.</li> <li>• Como promoción central para la organización del colectivo para la calidad científico-técnica y axiológica de todos y cada uno de los miembros del colectivo.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• limitada a una pretensión práctica, para ser más competitivo, para convertirse en un recurso más apetecible para un proyecto heterónomo → para la competencia, como base del valor como recurso, por tanto, para la sumisión</li> <li>• para prepararse para el mercado laboral. Está en función de convertir a individuos y grupos en recursos más apetecibles que otros competidores. En este contexto no interesa la educación axiológica continuada si no es funcional, ni el excesivo refinamiento axiológico.</li> <li>• sólo científico-técnica para la explotación.</li> <li>• Promovida por el colectivo sólo en la medida en que se convierte en un recurso para proyectos heterónomos a los miembros del colectivo.</li> </ul>
<b><i>Libertad</i></b>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Es el fundamento imprescindible de la comunicación, de la simbiosis, de la adhesión voluntaria, de la autonomía en la creación de proyectos, de la equidad, de la educación para la autonomía y la creatividad en la transformación constante tecnocientífica y axiológica,</li> <li>• Para la responsabilidad de sí mismo y del colectivo.</li> <li>• Tiene que ser de personas y grupos.</li> <li>• Junto a ella está la libertad para todas las opciones axiológicas y espirituales, dentro de unos marcos comunes aceptados y construidos por todos. La</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Se requiere la libertad para que cada uno pueda ir a su propio interés.</li> <li>• en la práctica hay que aceptar los proyectos que vienen de fuera por sumisión.</li> <li>• Si el sometimiento no es libre no se convierte en recurso para un proyecto heterónomo.</li> <li>• La libertad axiológica debe de estar limitada por los marcos que señalan los proyectos heterónomos venidos de</li> </ul>

<p>libertad axiológica es condición imprescindible para la autonomía de los proyectos individuales y de grupo. No se puede excluir ni menospreciar ninguna que esté dispuesta a respetarlos.</p> <p>Sin este requisito no habría ni libertad de personas ni de grupos, ni libertad axiológica y, por tanto, tampoco equidad y solidaridad.</p>	<p>fuera de los individuos y de los grupos particulares.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• La delimitación de la libertad axiológica es la condición imprescindible para la existencia de los proyectos heterónomos y para convertirlo todo en recursos.</li> <li>• Los postulados y los proyectos están, de hecho, al servicio de los individuos y de los grupos de determinadas provincias culturales y axiológicas. Lo que no esté de acuerdo con los propios postulados y opciones axiológicas e intereses es, de hecho, excluido o marginado por el principio de que cada uno debe de ir a su propio interés.</li> </ul> <p>La libertad de individuos, grupos y opciones axiológicas está enmarcada por las necesidades de información y explotación.</p>
<p style="text-align: center;"><i>Autonomía axiológica</i></p>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Para la existencia de la autonomía, condición imprescindible de la investigación, de la indagación y de la creatividad, se requiere equidad y solidaridad en la libertad axiológica.</li> <li>• La equidad y la solidaridad tendrán que extenderse a personas y grupos.</li> <li>• Para crear proyectos axiológicos autoconstruidos por el colectivo, es imprescindible el respeto a la máxima autonomía axiológica de los individuos, lo contrario implica algún tipo de sometimiento que debe ser rechazado. Ello va a significar máximo respeto a la diversidad, máximo consenso en el proyecto.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• La libertad axiológica debe de estar limitada por los marcos que señalan los proyectos heterónomos venidos de fuera de los individuos y de los grupos particulares.</li> <li>• La delimitación de la libertad axiológica es la condición imprescindible para la existencia de los proyectos heterónomos y para convertirlo todo en recursos.</li> <li>• Para que puedan existir los proyectos heterónomos, la autonomía axiológica debe de estar enmarcada, limitada. Para ello tiene que presentarse como aceptable que existan dosis importantes de falta de equidad, por tanto, de solidaridad. La justificación pasa por el principio de competitividad y por el principio de que cada uno debe ir a su propio interés. Esto vale tanto para personas como para grupos.</li> </ul>
<p style="text-align: center;"><i>Relación con el medio</i></p>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• El medio debe entrar plenamente en la simbiosis con individuos y grupos.</li> <li>• Lo que dañe, poco o mucho, al medio, daña a los individuos y los grupos.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• El medio es visto como un recurso.</li> <li>• Cuando los grupos humanos se preocupan de él, lo hacen para que sea un recurso sostenible, para que no se dañe o se agote ese recurso.</li> </ul>

*Cultivo de la cualidad humana (CH) y la cualidad humana profunda (CHP)*

- |  |   |
|--|---|
| <ul style="list-style-type: none"> <li>• Es central e imprescindible para este tipo de sociedades que los individuos tengan CH y CHP para que se puedan crear y mantener proyectos axiológicos aptos para regir las potentes ciencias y tecnologías en bien de todos y del medio.</li> <li>• CH y CHP resultan igualmente imprescindibles para que la comunicación sea lo más completa posible como condición necesaria de la investigación, de la indagación y de la creación.</li> <li>• La sociedad tendrá que ocuparse de proporcionar medios adecuados y fáciles de cultivo de la CH y la CHP.</li> <li>• Será cuestión central de los colectivos ocuparse de proporcionar procedimientos de cultivo de la CH y de la CHP adecuados y aceptables.</li> <li>• Es cuestión igualmente de las sociedades habilitar procedimientos asequibles y fáciles para poder heredar la sabiduría de nuestros antepasados.</li> </ul> | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Este tipo de sociedades no precisan un alto grado de CH, es más sería un estorbo serio para la sumisión.</li> <li>• Interesa que los individuos sean instrumentos libres pero dóciles y fáciles de enmarcar en proyectos heterónomos.</li> <li>• Interesa más su calidad de recursos utilizables que su cualidad humana.</li> <li>• Por ello la sociedad no se ocupará de la CH más que en la medida en que pueda crear problemas a su calidad de recursos.</li> <li>• La CHP no es una cuestión de la que se preocupe o deban preocuparse las sociedades de información para la explotación y la competencia.</li> <li>• La herencia de la CHP del pasado no resulta un asunto del colectivo, por la libertad que otorga resulta más bien un estorbo que una ayuda para el planteo general de este tipo de sociedades.</li> </ul> |
|--|---|

Si la estructura elemental de la significación afecta a todo lo axiológico para los humanos, entonces también concernirá a la cultura de un grupo que mostrándose como capacitada para conducir a la sobrevivencia del colectivo se convierte en patrón de realidad frente a otras culturas que no cumplen esta función. Por la aplicación de la estructura elemental de la significación a estas otras culturas se las valorará como falsas.

Todo sistema cultural, tomado en bloque, se contrapone a cualquier otro sistema cultural de su propia sociedad y de otras sociedades; se contrapone igualmente a la totalidad de los demás sistemas culturales existentes o por existir. Todo sistema de valores excluye las posibles alternativas para de esta forma poder programar al colectivo humano de forma indudable e incondicional.

Esta contraposición de un sistema de valores con sus alternativas reales o posibles, se proclama siempre como la contraposición entre la verdad y la mentira, lo cierto y lo falso, lo que conduce a la vida y lo que conduce a la muerte, lo humano y lo inhumano. En resumen, todo sistema cultural, para afirmarse en una sociedad determinada, para asentarse en ella, requiere presentarse como 'la verdad' no condicionada por nada. Todo sistema

cultural interpreta los sistemas contemporáneos distintos del propio como falsos; interpreta los sistemas habidos en el pasado como pasos sucesivos de aproximación a lo que en el propio sistema se propugna; interpreta el futuro como un perfeccionamiento del propio sistema, nunca como un cambio.

Recordemos el esquema de aplicación de la estructura elemental de la significación sobre el tránsito de un modo de vida (opción axiológica) a otro.



El resultado es que los postulados de valor se han convertido en valor, pasando de formulaciones conceptuales a matrices axiológicas.

El primer paso para la axiologización es axiologizar el rasgo principal de las sociedades heredadas en modelo IIE orientadas a la investigación, información para la explotación: el estado acelerado de las ciencias y tecnologías en retroalimentación mutua y el estado acelerado y absolutamente desequilibrado de la globalización financiera, de mercados, manufacturera, de tránsito de especialistas, de tránsito de personas. Para ello se debe hacer aflorar los problemas que estamos viviendo como el descontrol armamentístico y atómico; la depredación inconsiderada del medio con exterminio masivo de especies, cambio climático, etc.; la crisis política observable en la idea de nación, de la gobernabilidad mundial, en la crisis de partidos y sindicatos; la crisis axiológica que se hace patente por no disponer de un proyecto axiológico claro optando por vivir con una mezcla de restos ideológicos junto a apuntamientos nuevos, y también mediante la gran crisis de las religiones, por la situación de barbecho de la espiritualidad, por la espiritualidad salvaje que podemos observar funcionando; la crisis internacional que permite que existiendo los medios tecno-científicos para satisfacer las necesidades de todos, sin embargo haya terribles desequilibrios, que permite el descontrol de algunos países como Israel, Corea del Norte, Irán, Paquistán, África subsahariana; un manejo de las crisis económicas conducida por egoísmos nacionales, de elites, de países, de regiones.

Puestos de manifiesto todos estos problemas se puede ver que esta situación se mantiene en base a los egoísmos nacionales, que es de gran riesgo del que se puede afirmar que es el mayor que ha sufrido nuestra especie y por tanto hay que darle solución. Esta tendrá que venir de hacer el tránsito axiológico que están exigiendo el estado de desarrollo de nuestro aparato tecno-científico que altera rápidamente y continuamente todas nuestras formas de sobrevivencia.

Estos graves problemas hacen patente que hay que construir un modo coherente de vida para esa nuestra situación nueva. Hemos de construir condiciones axiológicas adecuadas a las ciencias y técnicas en continuo crecimiento, si no lo hacemos ese potente instrumental funcionará como aprendiz de brujo, causando daños en muchos casos irremediables.

Hasta aquí hemos realizado un proceso de axiologización de los datos empíricos de la situación en la que nos encontramos producidos por la sociedad IIE, que son fundamento para la primera postulación.

Continuemos viendo el proceso de axiologización sobre el primer postulado: La sociedad de conocimiento, innovación y cambio es un destino inevitable para todo individuo y toda sociedad.

Partiremos de asumir los siguientes dos datos constatables: que la sociedad de conocimiento está en marcha de manera globalizada, y que está produciendo graves malfuncionamientos respecto a personas, países y medio. Desde el primer dato razonablemente podemos deducir que muy difícil va a resultar dar marcha atrás a la sociedad de conocimiento por varias razones: observando la marcha de la sociedad occidental se puede ver que lentamente y sin retrocesos ha optado por vivir creando conocimiento (C\_EA1: 262); las condiciones culturales de las nuevas sociedades no tienen posibilidad de marcha atrás, la involución es inviable; la evolución de las ciencias y las tecnologías, el desarrollo de las comunicaciones, la universalización de las tecnociencias, de las finanzas, de la economía y de las industrias del ocio y de la moda, nos han conducido a la globalización de la sociedad humana, un fenómeno que invade todos los niveles de la vida y a todos los pueblos, que no tendrá marcha atrás; las posibilidades de todo tipo que nos proporciona la facilidad de comunicaciones, especialmente a través de la televisión, de internet, junto con la facilidad de traslado de un lugar a otro de la tierra, muy difícilmente se abandonarán.

Optar claramente, a nivel de los individuos y de los grupos, por la sociedad de conocimiento y sus condicionamientos axiológicos es una cuestión capital para transitar de las sociedades de investigación, información y explotación (IIE), a las sociedades de conocimiento que son de investigación/indagación, comunicación y servicio. Se ha de proceder así por legalidad semiótica.

Habrà que pasar por negar la posibilidad y conveniencia del tipo de sociedades IIE, para hacer posible la existencia de las sociedades de conocimiento. Para ello hay que exponer y argumentar las consecuencias que para el desarrollo de las ciencias, las tecnologías, los productos y servicios, de las actitudes axiológicas comportan las sociedades científicas de información y explotación (IIE), y sus graves inconvenientes para el medio y para la cualidad humana (CH) y la cualidad humana profunda (CHP), ello nos moverà a optar por su contrapuesta, la sociedad de conocimiento y las consecuencias axiológicas que comportan.

Las sociedades científicas de información y explotación (IIE) que emplean todo el poder de las ciencias y las técnicas, que progresan de forma cada vez más acelerada por su interacción mutua, son insostenibles a medio y largo plazo en relación al medio, a la conservación de las especies, a la solidaridad entre los pueblos, a la paz, la justicia y a la equidad, y también en relación a la falta de cualidad humana (CH) y cualidad humana profunda (CHP). Por tanto el desarrollo acelerado de nuestro aparato tecnocientífico, la globalización que comporta y su poder en relación a la vida, a las comunicaciones y a la sobrevivencia humana, está exigiendo que optemos por la sociedad de conocimiento y los cuadros de valores que son coherentes con ella.

Hay que hacer una opción axiológica de la que dependerà nuestra sobrevivencia y la de toda la vida del planeta: la opción por las sociedades de conocimiento, con sus consecuencias axiológicas y con su exigencia de CH y CHP.

Veamos ahora unas líneas orientativas del proceso de axiologización de los postulados presentados que para resultar convincente debería desarrollarlas.

Frente a la primera postulación que asienta que *la sociedad de conocimiento debe percibirse como un destino inevitable*, observamos que socialmente de manera mayoritaria no se asume este nuevo rumbo. El proceso de axiologización consiste en hacer patente que no tener conciencia de ese destino inevitable supone marginarse científica, tecnológicamente y culturalmente, perder competitividad, incapacidad de resolver problemas nuevos derivados de mantenerse en los patrones viejos.

Respecto a la segunda postulación, se deberá poner claramente de manifiesto que *el cultivo de la cualidad humana (CH) y la cualidad humana profunda (CHP) resulta imprescindible* para la buena conducción de la sociedad de conocimiento. Para ello se puede enfatizar que siendo las tecnociencias ciegas axiológicamente, sin un cultivo de la CH y CHP, la marcha de las tecnociencias, de los productos y servicios que se deriven, va a estar regida por el beneficio máximo a corto plazo y concentrada en manos de unos pocos individuos, países, y para su puro provecho; que de continuar así a medio plazo se va a debilitar hasta desaparecer la cualidad de vida, la vida misma y la habitabilidad del planeta; que con esa orientación se pasa por alto la posibilidad humana de lucidez gratuita, de reconciliación con todo, de interés gratuito por todo, de verdadera estimación; que a lo que ello conduce es a llevar una vida estresada y sin cualidad. Habrá que poner un fuerte acento en el peligro que supone que el aparato tecnocientífico y sus consecuencias esté en manos de unos depredadores en estado puro. Habrá que poner de relieve que esta situación supone que los medios científico-técnicos estén en manos de salvajes egoístas, desconsiderados con las personas, los seres vivientes y la tierra toda.

Respecto al postulado sobre la *necesidad de un número crítico de persona que cultiven la cualidad humana profunda* para mantener el nivel de cualidad general, habrá que advertir que estamos en una situación de peligro pues la sociedad de conocimiento no dispone de una tradición asimilable sobre la cualidad humana (CH) y su desarrollo lo cual conlleva que la cualidad de los colectivos decaiga puesto que nada hay que contrarreste las tendencias egocéntricas. Frente a esta situación la sociedad debería sostener y fomentar a los grupos que cultiven la CHP, cualidad humana profunda, pues van a ser ellos los que eviten que la CH decaiga socialmente y porque son ellos los que van a actualizar la necesidad de CH en la conciencia colectiva.

El proceso de axiologización de la siguiente postulación que trata de la necesidad de aprender a *heredar la sabiduría de los antepasados* pero teniendo que abandonar las formas culturales con las que se expresa, pasa por enfatizar que vivimos desmantelados de fuentes asimilables de cualidad humana profunda (CHP), puesto que las que hemos heredado van asociadas a rasgos no compatibles con la sociedad de conocimiento, como por ejemplo la imposición y el exclusivismo. A esto habrá que añadir que la urgencia en la que nos encontramos no concede el tiempo suficiente para inventar nuevos procedimientos de cultivo que van a requerir muchos tanteos, ni

tampoco puede permitir errores en el uso de la potente tecnociencia de la que disponemos, puesto que está en juego la supervivencia colectiva.

La axiologización de la postulación de que la sociedad de conocimiento debe fundamentarse en nuestra condición de *animales simbióticos* puesto que es condición para el trabajo en equipo -sin equipo no hay innovación-, pasa por poner de relieve que en el nuevo tipo de sociedad ningún individuo se basta a sí mismo, por lo que mantener la convicción contraria supone marginarse porque supone reducir, hasta puede llevar a la desaparición del dinamismo e interés de todo tipo. Hay que plantear que la idea de autarquía, sea a nivel individual sea a nivel de colectivo, es un freno que puede conducir al autoexterminio. Frente a ello habrá que resaltar el papel esencial del equipo con todo lo que ello supone de aceptaciones, tolerancia, generosidad, comunicación y servicio. Y junto a esto habrá que insistir en el aprendizaje permanente del trabajo en equipo, que se convierte en central en la nueva sociedad a la que continuamente se le van a presentar nuevos retos, nuevos problemas, etc. más y más complejos. Por consiguiente precisamos construir una sociedad de conocimiento, que, para que sea viable, tiene que crear la simbiosis entre sus miembros y con el medio, puesto que lo contrario supone el desastre a medio plazo o quizá a corto.

La axiologización del postulado de sostiene que para mantener la motivación para la movilidad en la nueva sociedad es preciso *crear e ir transformando los proyectos axiológicos colectivos al ritmo que marcan los nuevos desafíos* planteados por las creaciones científico-tecnológicas, de servicios y productos, debe pasar por acentuar que son los equipos los que deben crear su propio proyecto axiológico; que este debe ser móvil y motivador de la movilidad; que sin un proyecto axiológico colectivo (PAC) que sea movilizante para el equipo este no puede operar adecuadamente a medio plazo; la movilidad del proyecto axiológico colectivo (PAC) dependerá de la interacción de la diversidad de saberes, puntos de vista, etc. de los miembros del equipo.

Para cargar de valor el postulado habrá que enfatizar que en la sociedad de conocimiento todo debe ser construido por nosotros mismos, porque de lo contrario, otros van a decidir nuestro destino, nuestra forma de vivir, y lo harán en provecho propio; que no se puede seguir viviendo como antes, porque supone directamente la marginación; que se tiene que eliminar la idea de que solo con proyectos técnicos y económicos ya basta para el buen funcionamiento de un equipo.



Todo esto implica la necesidad de eliminar la concepción de que los proyectos axiológicos colectivos (PACs) deben ser impuestos bien en las empresas, en los partidos políticos o en las religiones, pues lleva asociada la idea de que basta con la sumisión al PAC para que este ejerza su influencia en la moralidad de los individuos y colectivos, y precisamente esa es una actitud que impide, o al menos frena la creatividad, que es la condición de posibilidad de la sociedad de conocimiento. La creatividad o es libre o estará mutilada y dañada en su propia dinámica.

Para axiologizar el postulado sobre la necesidad de *libertad*, habrá que ponderar que la sumisión es contraria a la libertad. Sin ella no es posible la adhesión voluntaria, ni la creatividad, ni alejarse del propio interés individual o colectivo. El proceso de axiologización de la libertad pasa por abordar los efectos negativos de la sumisión para el desarrollo de la creatividad, rasgo básico de la sociedad de conocimiento.

A esta libertad hay que añadir *la libertad de opciones axiológicas*, es decir de posicionamientos culturales, religiosos, conviccionales, etc. Hay que neutralizar la idea de hegemonía de una cultura sobre otras, de una religión sobre otras, porque ello supone imponer un modelo de interpretación y valoración, lo que acarrea una reducción en la diversidad y con ello disminuye el enriquecimiento mutuo y consecuentemente la creatividad. La alternativa a esta actitud es insostenible: sociedades de conocimiento formadas por individuos no libres, sometidos, coaccionados axiológicamente en contra de los principios democráticos elementales. Lo contrario a lo postulado es lo que está todavía muy vigente: es la falta de equidad de unas culturas con otras convertida a menudo en franca enemistad; la falta de igualdad de unas opciones axiológicas frente a otras. Cuando se vive en condiciones de globalización se deben abandonar posturas que sostengan que la propia cultura es ‘la cultura’, o lo mismo respecto la religión, las opciones axiológicas, las tendencias sexuales, la lengua, etc.

Si la sociedad de conocimiento requiere de la simbiosis a todos los niveles eso es contrario a operar solo en miras al propio interés a costa de lo que sea. Es corolario de la simbiosis el *trato equitativo y solidario* entre individuos, grupos, países y el medio. Su axiologización pasa por enfatizar que la creación de innovación tecnocientífica, en productos y servicios requiere la entrega de la totalidad del propio saber y de su capacidad creativa a otro y esto no será viable si se da una actitud de sacar provecho de manera injusta o inadecuada, de ahí la postulación del trato equitativo.

En la sociedad de conocimiento debe darse un *espíritu de indagación* generalizado y en simbiosis, en todos los campos y niveles y no solo reservarse para la

ciencia. También en lo axiológico y lo religioso debe operarse con espíritu de indagación abandonando el estaticismo, sin buscar o anhelar soluciones hechas, recibidas del pasado. *La educación profunda y continuada* se convierte en una necesidad perentoria, cuando se contrapone al abandono de las gentes a su egocentración y miseria económica. Si sólo se las educa en lo que puede ser de utilidad a su explotación en manos de los poderosos, no van a estar preparados para la sociedad de conocimiento y su buena conducción. La educación generalizada y continua sólo se convierte en una carga axiológica revolucionaria cuando se contrapone a la instrumentación del saber y de las artes para la explotación de personas y recursos

La viabilidad de la sociedad de conocimiento pasa por una educación de por vida lo más amplia posible. Hay que contrarrestar la idea de educar para un mercado de trabajo, dentro de unos patrones propios de sociedades del pasado. No hay todavía conciencia de educación de por vida, si esta se concibe como herramienta para adaptarse a los mercados de trabajo cambiantes no se la comprende como vía para adquirir cualidad seria profesional, cualidad humana (CH) imprescindible y no optativa y cualidad humana profunda (CHP) (C\_EA3:50-60).

En resumen las funciones de los postulados axiologizados son:

- Concretar el nuevo proyecto axiológico colectivo (PAC)
- Analizar el proyecto axiológico colectivo (PAC) alternativo a abandonar
- Concretar los rasgos centrales de la oferta, el objeto
- Concretar los adversarios
- Concretar los ayudadores
- Concretar las estrategias principales y secundarias (si las hubiera en el desarrollo del proceso)
- Concretar las tácticas principales y secundarias (si las hubiera en el desarrollo del proceso)

#### **5.2.2.4      Cuarto Protocolo: *estructura actancial***

Por efecto de la contraposición propia de la estructura elemental de la significación de Greimas, las postulaciones sobre valor se han transformado en material axiológico.

Sabemos<sup>430</sup> que, para que se convierta en proyecto axiológico colectivo, tendrá que pasar por la categoría actancial aplicada sobre la contraposición misma de sistemas. Sin la estructura actancial no es posible generar una narración que ofrezca un proyecto axiológico colectivo (PAC) y motive a asumirlo (C\_EA1:61).

Los lingüistas descubrieron una estructura profunda constante en las narraciones (cuentos, novelas, obras teatrales) que posteriormente se ha verificado en los mitos <sup>431</sup> que denominaron “estructura actancial” constituida por actantes y sus relaciones. Corbí concluye (C\_EA1:116-117) que esta estructura es imprescindible para que una narración llegue a la sensibilidad - una teoría es incapaz de crear un proyecto axiológico colectivo (PAC) que llegue a la sensibilidad-, es por esta razón que las postulaciones axiologizadas que se plantean para las sociedades de conocimiento para que lleguen a afectar la estimulación de los individuos necesitaran pasar por esta estructura. Ello significa que esos postulados deberán distribuirse entre los diversos actantes puesto que solamente de esta manera pueden operar sobre el sentir colectivo (C\_EA3:61).

Aunque en el capítulo segundo hemos abordado este punto, vamos ahora a hacer algunas puntualizaciones teóricas que nos ayudarán a aplicar la estructura actancial a los

---

<sup>430</sup> Véase el capítulo 2 apartado *La estructura elemental de lo sensitivo-cualitativo-concreto*.

<sup>431</sup> Los primeros lingüistas que estructuraron el cuadro actancial fueron Propp, Greimas, Souriau. Entre los que han estudiado su aplicación en mitos encontramos a Levi-Straus, Corbí entre otros.

Corbí considera que las narraciones estudiadas por los lingüistas (cuentos, leyendas, etc.) son narraciones axiologizantes definidas como aquellas «narraciones que pretenden ser un proyecto o parte de un proyecto axiológico colectivo de supervivencia» (C\_EA2:116). Por esta razón extiende las estructuras lingüísticas halladas en estos análisis a todo proyecto axiológico colectivo. Para él los cuentos en los que se narra que un príncipe rescata a una princesa que ha sido raptada y que como premio el rey se la concede como esposa, son narraciones axiologizantes puesto que en su estructura profunda lo que se está apuntando con el rapto de la princesa es que el orden axiológico se ha roto y que con su rescate retorna la armonía.

Corbí también encuentra la estructura actancial en las ideologías, mitos, religiones (C\_PS; C\_EA2). Constata que la estructura actancial propuesta por Propp, está presente en la construcción de la ideología marxista y de la liberal, como ejemplos paradigmáticos de generación de un sistema axiológico a partir de razonamientos, argumentos filosóficos, históricos, sociológicos y económicos, sin uso de mitos ni narraciones. Observa que la estructura actancial se consigue juntando dos pasos: distribuyendo las postulaciones axiológicas racionales en los diferentes papeles de la estructura actancial, lo que les confiere ya una carga axiológica; y a ello se le añade mayor valor axiológico con la utilización de la contraposición con otro sistema de valores. Con estas dos herramientas se llega a crear un sistema axiológico capaz de afectar la sensibilidad, de conmoverla y ponerla en marcha en la dirección que apuntan los argumentos. Para asentar estos dos sistemas axiológicos, el liberal y el marxista, al igual que ocurrió con los sistemas de valores contruidos con mitos, símbolos y rituales, se aplicaron diferentes tácticas como la retórica, los mítines, la propaganda, la persecución implacable de la disidencia, etc. Estudiando estas construcciones Corbí observa un procedimiento similar en el caso de las formulaciones teóricas de igualdad, fraternidad y libertad para todos los individuos de la Ilustración, que llegaron a convertirse en propuestas axiológicas de alto poder motivador – consiguieron desencadenar la revolución francesa- cuando se contrapusieron a la sociedad estratificada en la que unos señoreaban sobre otros y en la que todos estaban sometidos a la realeza, a la nobleza y a la iglesia. (C\_EA1: 267-269)

postulados expuestos que definen el proyecto axiológico colectivo (PAC) de la sociedad de conocimiento.

### *Consideraciones sobre la estructura actancial* <sup>432</sup>

Lo que expresa la estructura actancial es una situación pragmática: la irrupción de un nuevo sistema axiológico en el momento en que un colectivo aún está organizado en el sistema anterior. Indica que un nuevo PAC llega para imponerse, esto se puede ver expresado en las narraciones preindustriales como que el nuevo sistema viene de los antepasados sagrados, de un dios, o en el caso de las ideologías como para indicar que el nuevo estado es el fruto de las circunstancias inevitables de la historia (C\_EA3:63)<sup>433</sup>.

Mediante esta estructura las nuevas situaciones pragmáticas se trasponen al plano lingüístico en forma de funciones dinámicas o cualificativas, las cuales, a su vez, a través del desarrollo de la narración construyen un conjunto significativo organizado que es una simulación, correctamente estructurada a nivel valorativo, de esas nuevas situaciones pragmáticas.

Los estudios lingüísticos sobre las narraciones muestran que todo hacer presente en un discurso (nivel superficial) está en relación hipotáctica con un querer hacer, un saber hacer y un poder hacer (nivel profundo). Todo ‘hacer’ pragmático que suponga valoración implica una opción por un sistema de valores. Y como todo ‘hacer’ presupone un ‘querer hacer’, un ‘saber hacer’ y un ‘poder hacer’ -puesto que sólo cuando se quiere, se sabe, y se puede se da el hacer-, va a ser necesario que el querer, el saber y el poder hacer estén bajo el mismo sistema de valores<sup>434</sup>. Ello significa que habrá narraciones axiologizantes dirigidas al querer hacer, otras al saber hacer, otras al poder hacer y finalmente otras que narran el hacer mismo. Los tres primeros tipos de narraciones constituyen a los operadores o actantes, la última narración realiza la operación. Las narraciones que constituyen los operadores precederán a la narración que realiza la operación (C\_EA1:116).

---

<sup>432</sup> Hemos hablado extensamente de ello en el capítulo 2.

<sup>433</sup> Por ejemplo la figura de Yahvé en su estructura profunda supone una propuesta nueva para el pueblo de Israel, y a la vez indica que no es posible obviarla.

<sup>434</sup> También lo hemos tratado en el capítulo 2.

Estos estudios lingüísticos también distinguen entre actantes y actores. Los actantes operan en el nivel profundo y pueden concretarse y expresarse en uno o varios actores sincretizados a nivel de narración.

A nivel narrativo si se toman los mensajes individualmente parece que los predicados, tanto los dinámicos como los estáticos, hacen referencia a los actantes, unos actantes cuya existencia es anterior al relato, y que en su desarrollo les irán atribuyendo propiedades. Pero si tomamos el proceso generador profundo de la narración, serían los predicados estáticos y dinámicos los que van articulando a los actantes. Los estáticos dan información sobre los estados o manera de ser de los actantes, y los dinámicos informan sobre los procesos que realizan o sufren los actantes. Tanto unos como los otros semantizan a los actantes que son estructuras abstractas vacías. La combinación de un actante y un predicado constituirá una unidad que se llama mensaje, y como los predicados solo son de dos tipos, los mensajes serán o simulacros de acción o cualificaciones. Mientras que los mensajes cualitativos describen maneras de ser o bien maneras de actuar añadiendo acumulativamente elementos a la semantización de los actantes, los mensajes descriptivos de una acción pueden referirse a un hacer en el mundo cósmico o bien en un mundo noológico o mental (C\_T:603). Así podemos afirmar que los actantes no deben interpretarse tanto como roles que intervienen en una situación, sino como descripciones de los elementos axiológicos que constituyen esas situaciones.

Los actantes forman tres parejas Remitente-Destinataria, Sujeto-Objeto, y Ayudador-Opositor y deben verse como constructores y descriptores de los diferentes aspectos axiológicos de una situación pragmática axiológica. A las tres parejas de actantes se les denomina categorías actanciales y apuntan a aspectos diferentes que participan en la transmisión y asentamiento de un nuevo sistema axiológico<sup>435</sup>. Corbí va a utilizar el cuadro actancial como herramienta para construir un proyecto axiológico colectivo (PAC) para la sociedad de conocimiento.

En la categoría ‘sujeto/objeto’, el ‘sujeto’ hace referencia a la respuesta a un estímulo, a una operación dirigida por un sentido, referida a cada individuo del colectivo. El ‘objeto’ sería la representación del bien propuesto como valor orientante.

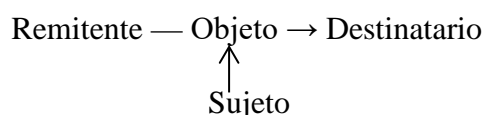
---

<sup>435</sup> Si bien estas nociones los lingüistas las han extraído y aplicado a cuentos, leyenda, narraciones mitológicas, nosotros siguiendo a Corbí vamos a extrapolarlas a la transmisión de sistemas de valores. Esta aplicación novedosa se hace posible al considerar los cuentos, los mitos como narraciones axiológicas, razón por la que resulta lícito aplicar estas categorías a la creación de nuevos sistemas de valores (C\_T: 605).

El sujeto sería una estructura de deseos, una fuerza orientada hacia un objeto deseado que constituiría el valor orientante. La orientación está determinada por el deseo que es el vocero de la necesidad: el Objeto polariza y el Sujeto es polarizado. Como se ha dicho la categoría Sujeto/Objeto constituye el eje principal de toda la relación entre actantes puesto que la lengua es la herramienta de unos seres necesitados con función de satisfacer sus necesidades.

La categoría ‘Remitente/Destinatario’ es caracterizada por Souriau<sup>436</sup> como una oposición entre ‘árbitro que atribuye un bien’ y ‘el que recibe u obtiene virtualmente ese bien’. Ese bien dado por el Remitente resuelve una necesidad del sujeto, que como vive en simbiosis, la solución no se limita a un sujeto sino que es para todo el colectivo que será el Destinatario. Ello quiere decir que el valor transmitido por el Remitente debe ser deseado por cada uno de los individuos del colectivo. Su discriminación dentro de la narración presenta dificultades por sus frecuentes sincretismos<sup>437</sup>, vemos en el caso de la sociedad de conocimiento, como explanaremos más adelante, que el Objeto y el Remitente se sincretizan para el individuo, de manera que lo que se le ofrece, el objeto, constituye también la propuesta del Remitente.

Estas dos categorías constituyen una articulación simple que gira sobre el ‘Objeto’ como objeto de deseo y objeto de comunicación. Su estructura es esta:

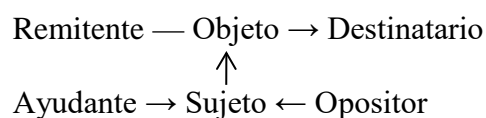


La tercera categoría es la de ‘Ayudadores’ y ‘Adversarios’ representan fuerzas benefactoras y enemigas con respecto a una transmisión axiológica. Tienen un carácter subordinado dentro del cuadro actancial: no son actantes principales sino solo participantes circunstanciales en la narración siempre, de una manera u otra, presentes. En realidad podrían considerarse estos actantes como aspectos del actante ‘sujeto’, representando la voluntad de actuar en la dirección del Objeto y las resistencias del Sujeto actante con respecto al objeto.

<sup>436</sup> Greimas, 1969, pp. 183-184. Citado en Corbí, 1983:609

<sup>437</sup> Por ejemplo, en las historias de amor corrientes se suele producir un doble sincretismo: el sujeto es, a la vez, el Destinatario; y el objeto es, a la vez, el Remitente o dispensador (C\_T:604).

El modelo completo de actantes quedaría como sigue:



El conjunto está polarizado en torno del objeto de deseo que es el eje axiológico que orienta al sujeto, y que está situado como eje de comunicación entre el Remitente y el Destinatario (C\_T:604-605).

En toda narración axiologizante el cuadro actancial es un desarrollo del Remitente: el Remitente pone una alternativa que no puede descartarse, establece un nuevo orden socio-laboral, unos nuevos objetos de deseo, un saber nuevo y una nueva naturaleza para un grupo social (C\_T:103). Esto es también aplicable al caso de la creación del proyecto axiológico colectivo (PAC) para la sociedad de conocimiento como veremos más adelante.

Los actantes dentro de las categorías actanciales representan contraposiciones de sistemas de valores, cumpliendo con la estructura elemental de la significación de Greimas. El Remitente tiene algo, un sistema de valores, que ofrece al Destinatario que no lo posee. El Sujeto tiene un sistema de valores contrapuesto al que ofrece el Objeto, y los opositores son fuerzas obstructoras frente a los ayudadores que son fuerzas que empujan hacia el Objeto. El cuadro actancial da orientación a las contraposiciones.

El cuadro actancial da forma cultural a las funciones V, las de sobrevivencia, propias de la nueva situación pragmática que se abre paso para establecerse, y a la vez tiene una orientación axiológica, es decir, ese sistema cultural que configura implica un cuadro de valores.

La conexión que se da siempre entre semántica y las funciones V con sus dos ámbitos de relación, el propio del viviente como tal y el ámbito de modalidad cultural en que se realiza las funciones V, conduce a poder afirmar que la estructura actancial, que es la forma cultural axiológica dada a las formas de sobrevivencia, se presenta en toda afirmación de un sistema de valores propuesto a un colectivo, en todo sistema de valores que rijan la relación del viviente humano con su entorno (C\_T:605)<sup>438</sup>.

---

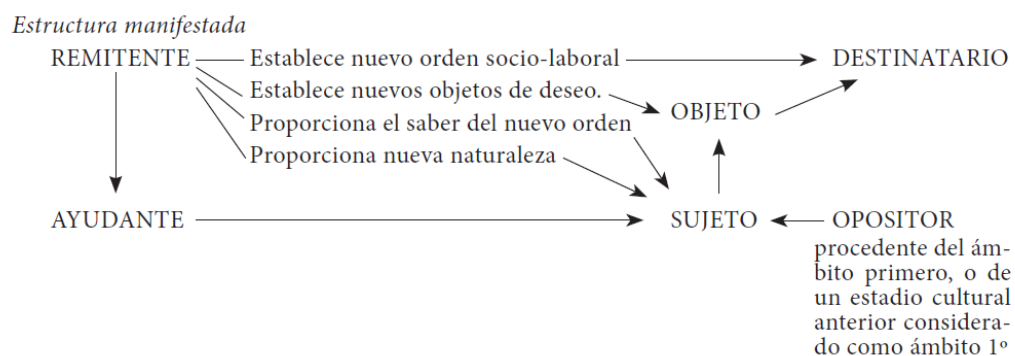
<sup>438</sup> Podríamos decir, esquematizando que en todo proceso de significación se da la siguiente identificación: [cultura ≡ significado ≡ valor ≡ funciones V ≡ cuadro actancial], por tanto dentro de una cultura todo lo que exprese valor estará ligado al cuadro actancial lo que es lo mismo que estar ligado a las funciones V.

Cualquier sistema cultural requiere de un cuadro de valores y por tanto de un sistema actancial, que se presenta a través de una narración, que analizada muestra una estructura superficial que es la forma narrativa que dice cómo se realizan las funciones V en una situación concreta, y otra profunda que está referida a las funciones V presentadas como una propuesta radical axiológica para que sean asumidas por un colectivo. O lo que es lo mismo todo tránsito del ámbito primero propio del viviente en cuanto tal, de las funciones V, al ámbito segundo o cultural en el que se realiza toda relación del ser humano con el entorno, comporta la aparición de la estructura actancial (C\_T:605).

Por todo lo expuesto, en nuestro ejercicio de creación de un nuevo PAC para las sociedades de conocimiento, deberemos hacer uso de esa herramienta.

Cada modalidad cultural supone un sistema absoluto de valores, es decir que lo abarca todo y no se cuestiona; que debe orientar las operaciones de sobrevivencia individual y de grupo; y que implica un modo cultural de existencia de los objetos y, correlativamente, un saber y poder hacer cultural de los sujetos. Para Corbí los estímulos que a través de las narraciones axiológizantes, la cultura, se han convertido en valores deben situarse para el sujeto en el orden cultural y no en ningún otro ámbito, y concomitantemente sus deseos tienen que corresponder al modo cultural de presentarse los estímulos y no fuera de ese modo, es decir no en su modo natural en cuanto contrapuesto a la cultura (C\_T:605).

El Remitente es quien estableciendo ‘un orden cultural para un grupo humano’ da un carácter absoluto a los valores, y a la vez proporciona al sujeto el saber y el poder para operar en el nuevo orden. El sujeto en ese nuevo orden tendrá dificultades y ayudas. Esta situación se podría esquematizar así:



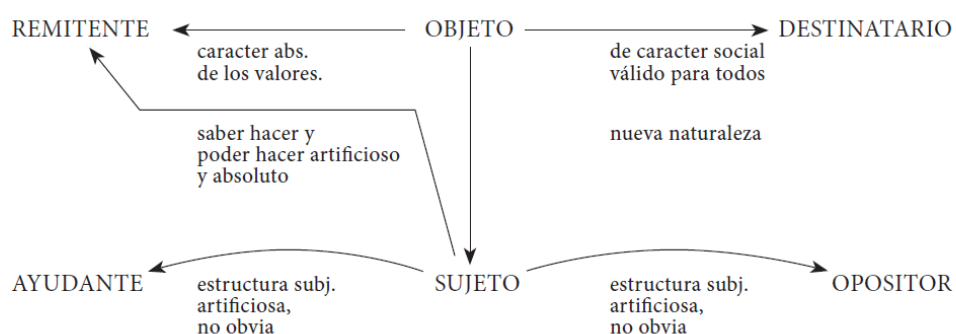
(C\_T:606)



El Remitente es el que establece nuevos objetos de deseo, o dicho de otra manera, el que otorga el carácter ‘absoluto’ con el que un colectivo vive su sistema de valores. Se vive como procedente de una fuente externa que es el Remitente. Ese sistema de valores debe mantener vivos a los individuos y al grupo orientando sus operaciones respecto al medio de forma que se evite la muerte, debe realizar el mismo papel que cumple la determinación genética en los otros animales. Esta es la razón por la que todo sistema de valores cultural debe afirmar con total absolutez lo que lleva a la vida o a la muerte (C\_T:606). En el caso de la sociedad de conocimiento el Remitente es el que impone un proyecto axiológico colectivo (PAC) porque es la alternativa a lo que no está funcionando.

Gracias a la estructura actancial la forma cultural de los valores se vive como indiscutible, como dada, como incondicionalmente válida. La actuación que se va a desencadenar a partir de ella, el saber que implica, incluida su artificiosidad se presenta como una naturaleza nueva razón, por la cual concomitantemente aquello que no toma la forma cultural se ve como un atentado a la vida del individuo y del grupo. Se puede afirmar que los valores culturales suponen una estructura artificiosa del sujeto y del colectivo.

La propia existencia de un sistema cultural de valores que es un modo cultural de relacionarse con el entorno, desencadena el cuadro actancial para que pueda vivirse con la absolutez necesaria funcional exitosa. El cuadro actancial es el desplegamiento de un sistema de valores que o se toma y se vive, o no se toma y se muere. Se podría esquematizar así:



(C\_T:606-607)

Este esquema explicita respecto al objeto, entendido como la oferta individual de la propuesta, que tiene carácter absoluto (porque es vivido como incuestionablemente adecuado puesto que es capaz de mantener vivo al grupo) que proviene de un Remitente

que es su origen. Respecto al sujeto indica que su ‘saber hacer’ y ‘poder hacer’ que es cultural también se viven como absolutos y como tales igualmente vienen de un Remitente, pero su ‘querer hacer’, que tiene que surgir del sistema de valores adquirido que es una estructura subjetiva artificiosa no obvia, va a tener facilitadores y a la vez adversarios. Así es que toda acción de un sujeto implica un saber, poder y querer hacer referidos a una inversión sémica de la modalidad cultural en la que se vive, es decir, a su significatividad valorativa.

Los actantes son categorías con estructura de parejas y vacías que se despliegan en el discurso tanto más cuanto más axiológica es la narración. Los actantes hay que investirlos por relación y dentro de las funciones V. Los actantes una vez cargados de significatividad son estructuras lingüísticas axiologizantes capaces de generar formaciones axiológicas, el sistema valorativo, con un determinado contenido sémico que va a estar en relación con unas determinadas funciones V.

Los actantes gracias al enriquecimiento sémico que consiguen dentro de una narración por integración o equivalencia<sup>439</sup> de sememas o de lexemas, adquieren mayor capacidad significativa y designativa y pueden así asumir su papel movilizador, motivador, hacer que se acepte el nuevo sistema de valores. Como los sememas adquiridos por los actantes son correlatos a las funciones V, el enriquecimiento sémico y las cadenas de equivalencia conseguidas son fuente de orientación valorativa y operativa<sup>440</sup>.

La categorización de los actantes distribuye los papeles que deben jugar estos en la creación de nuevos sistemas de valores. Son modelos de organización de la significación.

Las categorías actanciales presuponen y se articulan en torno a una axiología y suponen una fuerza orientadora sobre las funciones de relación entre actantes, en la que

---

<sup>439</sup> Un ejemplo de equivalencia sería el expuesto por Greimas en su estudio sobre el trabajo de Tahsin Jurcel *L’imaginaire de Bernanos*, sobre la pareja de actantes Vida/Muerte. Una primera serie de equivalencias sería: Muerte = agua = tristeza; Vida = fuego = alegría

Las equivalencias tienen un doble fundamento: la identidad de contenido sémico y por la integración que se produce dentro de la estructura discursiva.

Cuando dos sememas se integran se produce en el primero un enriquecimiento, o actualización de latencias o virtualidades, o apertura a nuevos campos (T, 1983: 608 citando a Greimas, 1969, pp. 222-224.)

<sup>440</sup> La intensificación de las referencias a las funciones V al generar mayores polarizaciones sémicas conllevan orientación valorativa y operativa. Por ejemplo siguiendo con el ejemplo anterior la serie de equivalencias podría proseguir así:

Muerte-cadáver-viejo-enfermedad-mentira-odio-negro-frio, etc.

Vida-viviente-niño-carne-sangre-verdad-amor-blanco-calor, etc. (C\_T: 608 citando a Greimas)

estos ejercerían de polos. Las categorías actanciales y su funcionamiento resultarían incomprensibles si no se refirieran a un sistema de valores (C\_T:609).

Los análisis lingüísticos de las narraciones concluyen que la lengua natural o axiológica se refiere, mediante las categorías actanciales y sus inversiones sémicas, a una axiología determinable en cada caso por el análisis de los semas de sus actantes teniendo en cuenta la situación, o dicho de otra manera, que la lengua, mediante las categorías actanciales, se refiere a la modalidad concreta en la que las funciones V se realizan en su ambiente cultural (C\_T:609). De esto podemos extraer que en la construcción de un proyecto axiológico colectivo (PAC) para la sociedad de conocimiento deberemos invertir de significación cada uno de los actantes, a partir de la concreción cultural de las funciones V. Y como ya hemos dicho que el cuadro actancial es el desarrollo del Remitente se puede deducir que las postulaciones axiologizadas que hemos obtenido para esta sociedad van a ser los rasgos del Remitente y a partir de estos se desarrollará el cuadro actancial.

### *Las categorías actanciales aplicadas a los postulados axiologizados propuestos para la construcción de un proyecto axiológico colectivo (PAC) para una sociedad de conocimiento*

Hemos dicho que para que los postulados axiologizados puedan llegar a la sensibilidad deben pasar por la estructura actancial, lo cual se traduce en que deben verse en su molde.

Veamos la inversión semántica de los actantes en el caso de la sociedad de conocimiento. Hemos dicho que el eje principal alrededor del cual se construye el cuadro actancial es la categoría Sujeto-Objeto pues aborda el motor de la acción que es la necesidad de los individuos en una situación determinada. Pero en la dinámica de inversión de los actantes empezaremos siguiendo el orden lógico para que se pueda dar el ofrecimiento del Objeto a un Sujeto, será el Remitente pues es de donde viene el nuevo sistema axiológico. Comenzaremos invirtiendo la categoría Remitente-Destinatario y el cuadro actancial será un desarrollo del Remitente.

#### **El «Remitente»**

Al Remitente lo habíamos definido siguiendo a Souriau como ‘el árbitro que atribuye un bien’, para hacerlo operativo a una estructura actancial para la sociedad de conocimiento habrá que interpretarlo de manera liberada de personalizaciones pues estas nos estarían obligando a interpretar el Remitente como un Dios o como la naturaleza de las cosas y ninguna de las dos categorías resulta adecuada para la nueva sociedad<sup>441</sup>. Nos vemos orientados a hacer una lectura de un nivel más profundo que conduce a interpretarlo como un apuntamiento a una dinámica que ofrece un bien a un colectivo, pero que no está en la mano de ningún individuo. Forma parte de este actante el carácter de ser una solución para una situación, y que prescindir de ese bien que el Remitente ofrece, supone el caos. Todo lo dicho nos lleva a formular que el Remitente es *la sociedad de conocimiento como destino manifiesto e inevitable que debe ser asumido voluntariamente* (C\_EA3, 2015:66).

Si rechazar el bien que ofrece el Remitente –el proyecto de la sociedad de conocimiento en este caso- supone el caos, podemos afirmar que ese bien es una oferta y a la vez una imposición. Rechazar la oferta de la sociedad de conocimiento significa continuar con el proyecto anterior, el modelo social y económico basado en IIE (información, investigación y explotación), que está mostrando ya no asegurar la correcta supervivencia del colectivo. Opera como una contraposición axiológica al proyecto axiológico colectivo (PAC) existente: el propio de una sociedad tecnocientífica y explotadora porque como hemos dicho, solamente si la nueva propuesta se presenta dentro de una contraposición axiológica puede constituirse como Remitente con suficiente fuerza axiológica. El Remitente enfrentándose a un sistema de vida colectivo opositor conduce a cada uno de los individuos a tener que aceptar irremediamente y voluntariamente su oferta.

Se le puede llamar destino tanto porque no aceptarlo implica una forma de vida inadecuada, como porque lo vemos como el fruto de la dinámica de la historia de nuestros antepasados. El nuevo PAC, propio de una sociedad de conocimiento, si sólo fuera mera oferta dejaría de ser Remitente, como tal se impone.

El Remitente hace referencia a la fuente de donde viene la oferta y él mismo ya tiene los rasgos de lo ofrecido. En el caso de la sociedad de conocimiento el Remitente

---

<sup>441</sup> Unas interpretaciones que suponen bien creencias religiosas entendidas como ‘formulaciones conceptuales que se apoyan en fuertes estructuras míticas o las afirman’ (C\_EA1:236), o bien creencias laicas que defienden que las formulaciones científicas o filosóficas dicen lo que es la realidad y por tanto conllevan una concepción del saber próxima a los mitos al presentar los ‘descubrimientos y desvelaciones’ de las ciencias y la filosofía como alternativa a la ‘revelación’ de las religiones (C\_HEL:11; C\_EA3:13). Ambos tipos de creencias son fijaciones mentales y sensitivas (C\_EA1:244).

está remarcando que es el fruto de las decisiones tomadas por nuestros antepasados, un legado que tenemos que asumir. A ese legado que nos llega habrá que darle una forma concreta y adecuada a las nuevas circunstancias para convertirlo en un proyecto axiológico.

Hemos dicho que el papel del Remitente es poner una alternativa que no puede descartarse, establecer un nuevo orden socio-laboral, unos nuevos objetos de deseo, un saber nuevo y una nueva naturaleza para un grupo social. Se trata de un nuevo modo cultural de relacionarse con el entorno que debe ser asimilado pues de lo contrario lo que se deriva es el caos y la muerte. No hay que entender el Remitente como un actor sino como una situación nueva que se presenta.

La mayor parte del proyecto axiológico colectivo está definido en el Remitente que resulta ser la concreción de la nueva forma de sobrevivir con todos sus rasgos valorativos, su lógica de desarrollo, sus implicaciones. Todo lo que caracteriza la sociedad de conocimiento, todo lo que hemos postulado sobre ella, dibuja ese destino inevitable. Sus rasgos en síntesis serían: comunicación como servicio mutuo; simbiosis completa entre individuos y con el medio; continuo cambio axiológico; individuos en libertad completa con total aceptación de opciones axiológicas. Esta sociedad es democrática, cohesionada por adhesión voluntaria, equitativa y solidaria, con proyectos axiológicos autoconstruidos; fundamentada en la educación; que fomenta el cultivo de la cualidad humana (CH) y la cualidad humana profunda (CHP); es heredera de la sabiduría de todas las tradiciones, y acepta y tiene cuidado de todas las culturas.

Remitente es la dinámica, la lógica de ese tipo de sociedades. Veámosla.

Lo que se ofrece es la lógica de estas sociedades: ciencias y las tecnologías que les siguen, acompañan y preceden en crecimiento y diversificación acelerada al igual que le ocurre a la interacción y potenciación mutua, creciente y acelerada entre ellas; se da una creación constante y acelerada de nuevos productos y servicios; una transformación constante de las formas de vivir y, como consecuencia un cambio constante de las maneras de pensar, sentir, actuar y organizarse; una necesidad ineludible de optar entre una sociedad regida por IDS-ICS –interés, desapego, silenciamiento, indagación, comunicación y servicio - o una regida por IIE –investigación, información y explotación-.

Esta dinámica descrita para las ciencias y tecnologías es inevitable, porque resuelve mejor nuestras necesidades y porque no es viable frenar la curiosidad, el ansia de saber y de poder que llevan al cultivo de las tecnociencias (C\_EA3:63).

Su oferta va dirigida a tanto a los individuos como a los colectivos, así como a los «Ayudadores» y los «Adversarios».

En definitiva lo que se ofrece es un nuevo sistema axiológico frente a otro vigente que produce problemas.

### **El «Destinatario»**

La propuesta del Remitente siempre se presenta como un sistema completamente alternativo, no como una posibilidad sino como una oferta/destino que no puede obviarse (C\_EA3:65).

El Destinatario del nuevo proyecto en el caso de la sociedad de conocimiento es toda la humanidad, desde el ámbito familiar, el local hasta todos los colectivos de la tierra. Nadie puede desentenderse de este nuevo modelo pues ello supondría la marginación, así es que es imprescindible que se extienda a todo tipo de sociedades y de cultura.

En las sociedades de conocimiento se toma conciencia que todo en nuestro mundo es construcción, modelación nuestra. Por ello las narraciones que se construyan para implantar un proyecto axiológico colectivo (PAC) no pueden tener el actante Remitente como entidad autónoma, porque en estas sociedades nada viene de fuera de sí mismo, tampoco los sistemas de valores que se proponen son heterónomos. En estas narraciones el Remitente y el Destinatario se sincretizan como entidad, aunque se diferencien en la función. Las figuras actanciales del Remitente y del Destinatario indican el tránsito que supone aceptar este nuevo modelo, de no tenerlo asumido, a asimilarlo (C\_EA1:128).

### **El «Objeto»**

El Objeto es la oferta del Remitente dirigida a cada individuo en particular y por tanto en unas circunstancias concretas.

La oferta de la sociedad de conocimiento, recordémoslo en síntesis, es generar innovación a todo nivel: tecnológico, científico, productos y servicios, y también en el ámbito de lo axiológico. Pero como ya hemos dicho, esta es una oferta obligatoria del destino que debe ser asumido libremente por todos, que debe realizarse en grupos simbióticos en los que opera la máxima individualidad creativa pero sin autarquía, ni respecto a los restantes humanos, ni en relación al medio. Una oferta que precisa de organizaciones libres y democráticas a todo nivel y responsables del conjunto de la marcha de la vida humana y no humana.

Para dar concreción al Objeto con destino a un Sujeto, habrá que tener en cuenta qué tipo de sociedad de conocimiento se quiere; qué se quiere hacer con ella: si construir una sociedad orientada a la cualidad humana (CH) y cualidad humana profunda (CHP), o bien una sociedad de productividad y abundancia, o bien construir un término medio entre ambas. Habrá que concretar las ciencias y tecnologías que se quieren desarrollar; los productos y servicios que se quieren crear y con qué objetivo; el ámbito que se quiere cubrir con ellos; el nicho que se pretende ocupar teniendo en cuenta cual puede ser viable, supuestos el medio y los agentes que deben crearlos, y cuál no puede ser viable o sería muy difícil hacerlo viable.

Hay que definir el Objeto respecto al medio, es decir habrá que decidir qué se quiere hacer con él: si un mundo de recursos, o un espacio de cualidad para ciudadanos de las sociedades de conocimiento y para el turismo, o un espacio de cualidad y un mundo de recursos.

La oferta/imposición para cada Sujeto de las sociedades de conocimiento como ya hemos expuesto pasa por la indagación de mente y sentir durante toda la vida, por adquirir cualidad humana (CH) y cualidad humana profunda (CHP), y por adquirir competencias profesionales en una sociedad de cambio continuo. Y ello en equipos simbióticos, porque en esta sociedad se necesita máxima individualidad creativa, pero sin autarquía ni respecto a otros individuos en general, ni en relación al medio. Otro rasgo de la oferta es que está planteada para organizaciones libres y democráticas a todo nivel y con responsabilidad sobre la vida en su conjunto.

Cualquier organización deberá ofrecer, en algún grado, estas ventajas con relación al modelo de las sociedades de competitividad y explotación, y lo deberá ofrecer a todos sus miembros, como condición sine qua non de la adhesión voluntaria de sus miembros y como condición imprescindible para su implantación y estabilidad (C\_EA3:64-65).

### **El «Sujeto»**

La propuesta del Remitente solo tiene sentido si se ofrece como un sistema alternativo asimilable para cada sujeto del colectivo. El Sujeto debe polarizarse por el Objeto ofrecido por el Remitente debido a la movilización que imprime el deseo hacia lo ofrecido.

Los sujetos en la sociedad de conocimiento tienen unas peculiaridades: deben aceptar la propuesta libremente ante la amenaza de sufrir las graves consecuencias como

no tener un futuro; deben sobrevivir en simbiosis completa, pues deja de ser posible para ellos hacerlo como individuos o colectivos autárquicos, siempre van a tener que estar en comunicación dentro del colectivo, con otros grupos y con el medio. La propuesta ofrecida por el Remitente deberá cumplir con estos requisitos.

### **Los «Adversarios»**

La propuesta que supone el Remitente nunca es aceptada por todos los individuos del colectivo, y su aceptación además genera reticencias internas tanto en los individuos como en el colectivo. Todo aquello que en el sujeto o en los colectivos no pueda asumir la nueva propuesta, se convierte en Adversario.

Los Adversarios van a ser muy diversos, veamos algunos: la intención de volver al pasado; la fijación o el intento de fijar un sistema de creencias religiosas o ideológicas; usar las tecnociencias para explotar el medio y las persona; querer mantener sistemas axiológicos, religiosos, morales, económicos, políticos, de principios inmutables e intentarlos imponer a otros; menospreciar las tecnociencias y añorar el pasado; considerar que una raza, tradición cultural y espiritual, un sexo, un color de piel, etc. está por encima de otros; defender el modelo de organización económica y política regida exclusivamente por el propio interés, como el único viable desatendiendo toda otra posible consideración. También se tornan en Adversarios todos los que pretenden tener ya la solución política, económica, moral, espiritual, religiosa y quieren imponerla a todos.

Resulta imprescindible detectar todo lo que opera como adversario para intentar generar un cambio o bien neutralizarlo ya que sólo así se podrá llevar a término el cambio radical de estilo de vida de la colectividad entera (C\_EA3:77-78).

Todo aquello que se oponga al Remitente, al Objeto que encontramos concretado en los postulados, es un Adversario. Por tanto resulta apropiada la detección de los Adversarios siguiendo cada uno de los postulados. Veámoslo.

Va a resultar crucial detectar y contrarrestar los adversarios de la cualidad humana (CH) y la cualidad humana profunda (CHP), ya sea porque no tengan en cuenta la CH y a su cultivo, o lo menosprecien, porque su cultivo es fundamental para el correcto desarrollo de la sociedad de conocimiento. Es decir hay que tener delimitado todo lo que se oponga a IDS-ICS –interés, desapego, silenciamiento, indagación, comunicación y servicio–, y también a los que atendiendo al cultivo de la CH no valoren acudir a los antepasados pretendiendo generar una alternativa partiendo de cero. Serán



adversarios todos aquellos que defiendan el no tener en cuenta el cultivo de la CH como los científicos; aquellos que ligados a una epistemología mítica aborden la CH en términos de sumisión o tradición. Lo son también aquellos que cultivan la CH haciendo solo intervenir el sentir, y los que lo hagan de manera individual, solipscista, hedonista olvidando el servicio a la colectividad, o introduciéndolo solo como caridad. Son Adversarios los que limitan el cultivo de la CH a un recurso útil; los que consideran que la CHP es inútil o una cuestión privada. Aquellos que viendo que la CH hace libres y críticos a los individuos y los grupos la ven como peligrosa.

Se van a dar Adversarios a la implantación de la simbiosis, entre otros, aquellos que pretenden mantener algún grado de estructura jerárquica, de dominio, de explotación; todo aquello que funcione con una democracia parcial como los partidos políticos. Aquellos que de alguna manera imponen sumisión o restringen las opciones axiológicas.

También son opositores todo el que no quiera o no pueda cambiar, sea individuo o colectivo, todo lo que frene la innovación, ya que todo en las sociedades de conocimiento debe fundamentarse y fomentar la libertad a todo nivel; todo lo que frene el cambio por miedo al riesgo.

Adversario resulta aquello que afiance o justifique la desigualdad entre individuos, comunidades, países, culturas, religiones, el medio, es decir que no vaya en favor de la equidad y solidaridad. También habrá que marginar aquellos criterios de valoración que no estén en concordancia con los factores que favorecen la sociedad de conocimiento (apellidos, riqueza, tradición, etc. estos generan endogamia empobrecedora, inequidad, insolidaridad).

Todo aquello que fomente el individualismo en el conocimiento, todo aquello que entorpezca la libertad en su comunicación, todo aquello que frene la indagación generalizada y en simbiosis. También interfieren negativamente aquellos que hacen un planteo intensivo de la educación entendida como la adquisición de aquellas competencias que útiles al mercado hoy; aquellos que ejercen la educación para algún tipo de sometimiento.

Frente a la educación de por vida resulta opositor todo aquello que fomente el desinterés por desentrañar la realidad; aquella perspectiva que sostenga que solo existe una interpretación una lectura correcta de la realidad con la que se llega a conocer la manera de ser de las cosas, el funcionamiento de la realidad. También lo es lo que perjudique la plena comunicación frenando el enriquecimiento. También resulta un

freno al aprendizaje continuado, toda perspectiva que desconecte las actividades de descanso del instruirse sea de aspectos cualitativos, sea cuantitativos o que reduzca la pluralidad de enfoques tanto científicos, como políticos, como valorativos.

En general podemos afirmar que los adversarios operan en torno a tres ejes: organizar la vida individual y colectiva desde el egoísmo; pretender la fijación intocable de los proyecto axiológico colectivo (PAC) y utilizar todo el poder de las ciencias y tecnologías para la explotación de personas y medio (C\_EA3:79).

### **Los «Aliados»**

Se convierte en Aliado todo aquello que contrarreste a los opositores al establecimiento de la nueva sociedad; aquello que favorezca el desarrollo de las postulaciones axiológicas para la sociedad de conocimiento, como por ejemplo aquellos que son conscientes de la necesidad de grandes trasformaciones culturales para evitar los graves riesgos que tenemos planteado; los que exigen más democracia, solidaridad y simbiosis entre las personas y los países; los que pelean por una economía sostenible; los que luchan por la justicia en el interior de los grupos, de los países y entre países; los que defienden el medio; los que protestan contra todo tipo de exclusiones, religiosas, morales, de orientación sexual, económicas, etc.; los que intentan oponerse a la dinámica capitalista descontrolada; los que reclaman educación, comida, atención médica, casa, trabajo, pensión de vejez para todos.

También son aliados los que buscan la cualidad humana (CH) y la cualidad humana profunda (CHP) aunque puedan tener formas de cultivo muy diferentes; aquello que fomente la CH y su cultivo en la educación, el ocio, en medios de comunicación; los que desde la libertad respecto a viejos moldes mentales y desde la plena actualización cultural, pongan de relieve y fomenten el cultivo de la CH, es decir el doble acceso a la realidad; los que busquen la CH en el legado de los antepasados teniendo en cuenta las condiciones culturales actuales.

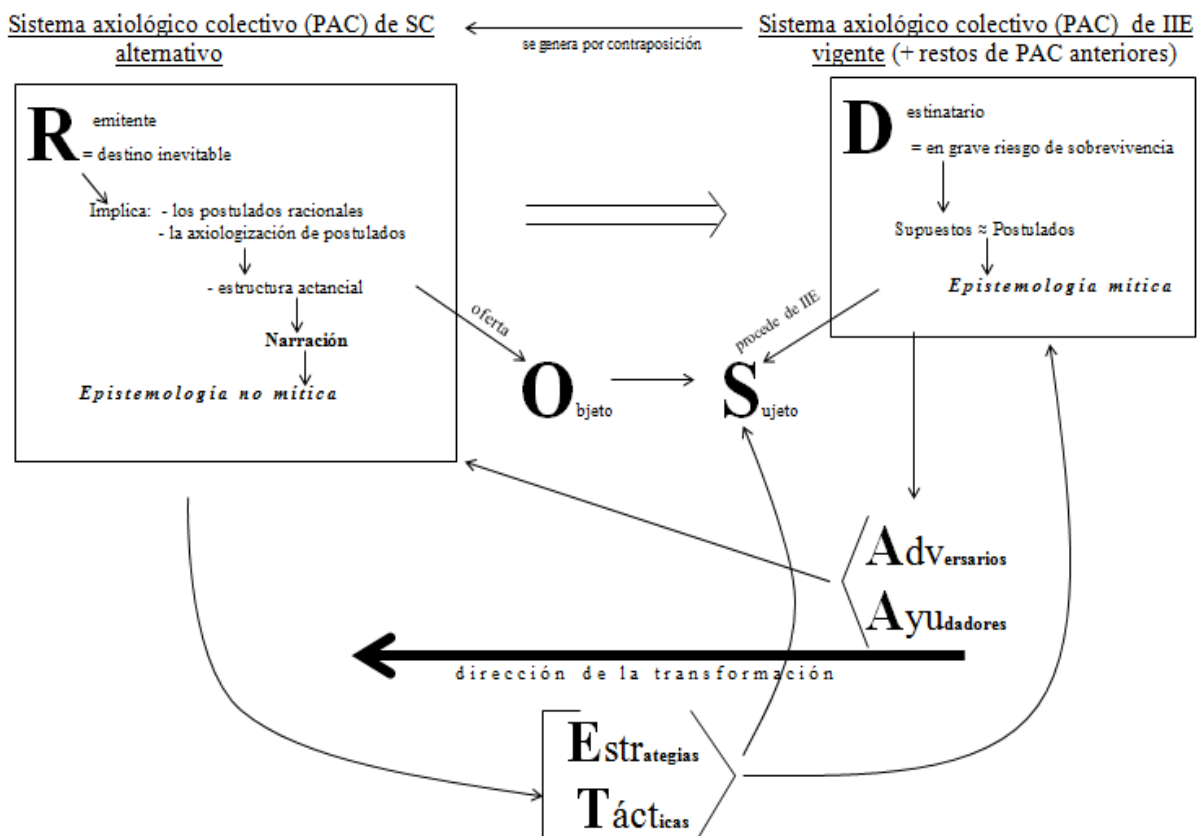
Aquello que fomente la simbiosis completa entre los individuos de un equipo, entre equipos, entre países y con el medio; aquello que fomente libertad y la libertad de opciones axiológicas en patrones comunes acordados por todos; todo trabajo por eliminar miedos a la diversidad de opciones; aquello que vaya a favor de la equidad y solidaridad, entre individuos, entre grupos, países y con el medio; aquello que fomente la flexibilidad, la movilidad; aquello que favorezca la adhesión libre al proyecto axiológico colectivo (PAC) acordado y establecido; lo que permita y fomente la

creación y transformación de los PACs al ritmo que marcan las creaciones científico-tecnológicas, de servicios y productos; aquello que fomente espíritu de indagación generalizado y en simbiosis, en todos los campos; aquello que fomente la educación de por vida.

En resumen, cada proyecto axiológico adecuado a las nuevas sociedades, deberá detectar en detalle los ayudadores y los opositores, para defenderse de los que se oponen y ayudarse de los que van en alguna medida en la misma dirección. Será preciso acrecentar todo aquello que contrarreste a los opositores de la sociedad de conocimiento.

En el siguiente esquema se puede ver la participación de los actantes en la transformación de una sociedad de IIE –investigación, información y explotación- en sociedad de conocimiento.

#### TRÁNSITO AXIOLÓGICO COLECTIVO QUE HAY QUE REALIZAR

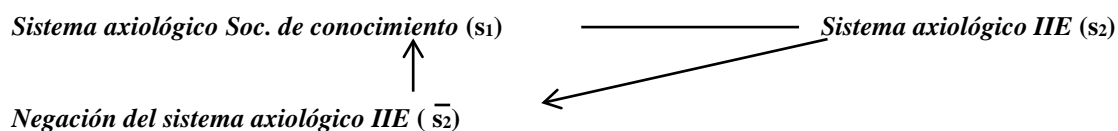


### 5.2.2.5 Quinto Protocolo: *el discurso*

El paso siguiente en la creación de un proyecto axiológico colectivo (PAC) es construir un discurso capaz de mover y motivar a los colectivos a asumir la necesidad de convertirse en sociedades de conocimiento en general o en algún ámbito o aspecto concreto.

Recordemos las bases teóricas de la construcción de las narraciones axiologizantes que hemos tratado en el capítulo tercero que se deberán tener en cuenta.

Hemos planteado que en un discurso axiologizante la significación de algo,  $s_1$ , aparece por confrontación a su contrario,  $s_2$ , y la sintaxis narrativa indicará el tránsito de un término de significación a su contrario. El paso de  $s_1$  a su contrario  $s_2$  supone unas operaciones de transformación reguladas, que constituirán la sintaxis fundamental de las formaciones axiológicas: se debe pasar por  $\bar{s}_1$ , la negación de  $s_1$ , y de manera automática seguidamente  $\bar{s}_1$  desemboca en  $s_2$ . Toda contraposición axiológica o cualitativa es binaria por lo que negar una es implicar la otra. En nuestro caso la confrontación se encuentra entre el modelo de sociedad IIE orientada a investigación, información para la explotación, y el de la sociedad de conocimiento. Para llegar desde IIE a sociedad de conocimiento habrá que negar los rasgos de la primera.



También hemos dicho que al trasponer esta dinámica de transformación a una narración, los términos  $s_1$  y  $s_2$  deben investirse, y lo hacen convirtiéndose en dos sujetos enfrentados que corresponden a dos haceres o cuerpos valorativos contrarios que van a provenir de dos funciones de supervivencia diferentes. En la pugna entre dos sujetos con sus objetos-valor opuestos, no pueden ser válidos los dos sistemas de valor pues son contrarios, luego será preciso afirmar uno y negar el otro. Ello supone despojar de valor a un término para atribuírselo al otro, se da pues un *transfert* de valor. Esta dinámica de transformación se aplica claramente a nuestro caso concreto de narración, en ella el término  $s_1$  será la nueva sociedad de innovación y cambio continuo y  $s_2$  la sociedad que

hemos recibido: la industrial de IIE (investigación, información y explotación). La narración deberá hacer el *transfert* a base de negar el modelo de sociedad recibido.

En el capítulo tercero abordábamos que el análisis de la gramática de la narración axiologizante muestra que se encuentran varios niveles de gramática: el profundo que es de orden conceptual y sus categorías son semióticas; el intermedio en el que se da la inversión de los términos del nivel profundo quedando definidos y su confrontación junto al problema que se genera<sup>442</sup>; y finalmente habría un nivel superficial de manifestación plenamente figurativo donde los actores con carácter antropomorfo, cumplen propósitos, se someten a pruebas, ejecutan quehaceres, etc. En el caso de una narración para una sociedad de conocimiento estos niveles se concretarían como sigue: el nivel profundo debe hacer referencia a dos sistemas contrarios y al transfer de valor de uno al otro; en el nivel intermedio cada uno de los sistemas queda investido con los rasgos axiológicos de la sociedad de conocimiento y los de la sociedad de IIE (investigación, información y explotación), también se tendrá que dar un querer hacer el tránsito, un saberlo hacer y un poderlo hacer; y el tercer nivel de antropomorfización en nuestra narración no será de individuos sino de colectivos, el de IIE y la sociedad de conocimiento que entran en competición.

Dijimos que como nunca es posible la aceptación de dos términos contrarios, la competición va a resultar lo más característico de las narraciones sobre tránsito de valores. Se da una equivalencia de la gramática superficial con la profunda lo que se traduce en una transformación de las relaciones de contraposición del nivel fundamental en competición a nivel de manifestación. La competición es un esquema formal que puede recibir diversos contenidos que adopta la forma de una serie de enunciados narrativos que no son otra cosa que una relación entre actantes a nivel profundo. En nuestro caso se da la confrontación entre dos sistemas de valores que son incompatibles si no no habría cambio sino una reforma.

También presentamos en el capítulo tercero que toda narración necesita:

- que los términos *s1* y *s2* sean investidos antropomórficamente como dos sujetos que representan dos quehaceres contrarios cuya relación es bidireccionalmente contraria, que en el caso de una narración para una sociedad de conocimiento ambos términos contrarios representan quehaceres

---

<sup>442</sup> Es el nivel de las afirmaciones modales atribuidas a los sujetos: el querer, el saber y el poder hacer.

contrarios pero sin quedar concentrados en unos sujetos compitiendo sino en rasgos axiológicos concretos en oposición y en liza.

- hacer necesariamente una opción por uno de los términos que en nuestro caso sería una opción por la sociedad de conocimiento
- el reconocimiento del principio de orientación del nivel profundo que se toma como válido para los dos niveles de la gramática. Ello es siempre así puesto que no es posible la convivencia de los dos términos de la contraposición. Esto se cumple en nuestro caso.

En el mismo capítulo hemos afirmado que la sintaxis genera dos tipos de unidades semánticas las discretas -los actantes- y las integradas -los predicados- que darán información sobre ellos. En nuestra narración para la sociedad de conocimiento necesariamente debe ocurrir, ya que sin predicados los actantes se presentarían vacíos. Se tendrá que seguir la estructura actancial, que es la estructura profunda que debe tener toda narración que tenga pretensión axiologizante.

La pareja de actantes Sujeto/Objeto funciona como eje principal, ya que las narraciones axiologizantes se orientan a establecer un valor para una colectividad que tiene que pasar por los sujetos particulares.

El discurso a través de los predicados deberá ir atribuyendo propiedades a los actantes que, como hemos dicho, son estructuras abstractas vacías de valor. Mediante predicados estáticos se da información sobre los estados o maneras de ser de los actantes y los dinámicos informarán sobre los procesos que realizan o sufren los actantes. Así también en nuestro caso de las sociedades de conocimiento.

En el caso de la narración para la sociedad de conocimiento su nivel superficial también tendrá que seguir la estructura elemental de la significación y operar con el cuadro actancial pero no va a resultar ni una nueva mitología, ni ideología sino un proyecto axiológico colectivo.

Veamos cómo la narración de un proyecto axiológico colectivo (PAC) para la sociedad de conocimiento puede operar con los actantes, para ello vamos a seguir el planteamiento de Corbí (C\_EA3:79-84).

Respecto al Sujeto, la narración debe proponerse conseguir que los miembros de las sociedades de conocimiento se adhieran voluntariamente al nuevo sistema de valor adecuado a ellas que propone el discurso.

Respecto al Objeto la narración deberá hacer comprender que lo propuesto es un destino inevitable y necesario y que imprescindiblemente el Destinatario debe adherirse libremente. Para conseguirlo debe resaltar las ventajas de asumir el nuevo modelo frente a continuar con el antiguo. Sólo ponderando las ventajas será posible la implantación y estabilidad del PAC, siendo las siguientes algunas de ellas: una mejora en la forma de sobrevivir; va a suponer una mejor coordinación entre los miembros de la organización; va a conllevar la disolución de conflictos graves entre los miembros de la organización; potencia la comunicación con la repercusión clara en la mejora de la simbiosis colectiva, elimina el puro intercambio de información, la competitividad profesional entre los miembros de la organización, lo que elimina la competencia; significa la posibilidad de un trabajo no rutinario, mejores posibilidades de desarrollo de la propia especialización y de la persona, a la vez que mejores condiciones de trabajo: flexibilidad de horarios, cualidad del medio de trabajo, mejores condiciones para la vida familiar y para el cuidado de los niños; ofrece mejores condiciones de relación con el medio social y físico; el nuevo sistema supone la posibilidad real de cultivo de la cualidad humana (CH) en equipo y de la cualidad humana profunda (CHP) también en equipo, pero no como optativos sino como imprescindibles.

Respecto al Remitente deberá insistir que a todos los niveles de la organización social la cultura basada en el conocimiento se echa encima como un destino inevitable, es decir, irremediablemente se implantan las sociedades que viven de la creación continua de conocimientos científico-tecnológicos y, a través de ellos, de la creación continua de nuevos productos y nuevos servicios.

La narración también debe mostrar que no se trata de un proceso de homogenización del conocimiento, sino que la diversificación continuará, debido a que se le puede dar y se le debe dar diferentes enfoques a marcha de la creación de conocimiento, gracias al manteniendo de la actitud profunda de cada cultura frente a la vida y a la realidad.

El relato debe insistir en que para el adecuado desarrollo de este destino inevitable que se impone, tiene que ir estrechamente ligado al cultivo de la cualidad humana y la cualidad humana profunda entendidas y vividas como una indagación libre aprendida de la sabiduría de nuestros antepasados<sup>443</sup>.

---

<sup>443</sup> Afirma Corbí que «Las culturas no son formas fijadas, aunque durante miles de años lo hayan estado, son un estilo de vida, un espíritu, un enfoque hondo frente a la vida y las cosas.

Puesto que el nuevo modo de vida se impone como fruto de la historia, sin posible escapatoria a menos que se de una automarginación, el Destinatario de la sociedad de conocimiento serán todos los pueblos, todas las culturas de la humanidad y todas las organizaciones. Es decir habrá tantas narraciones como destinatarios que teniendo rasgos superficiales diferentes todas van a transmitir el mismo mensaje. Todas las culturas se verán obligadas a tomar una nueva forma, lo cual es posible por el rasgo de flexibilidad que le es propio, si no se da esta reformulación se estará propiciando la marginación, la desaparición de la cultura que permanezca inmóvil.

La narración del proyecto axiológico colectivo (PAC) para una sociedad de conocimiento necesita detectar los ayudadores que serían personas, ideas, movimientos, opiniones o grupos sociales que son favorables a sus pretensiones, para buscar alianzas y crear sinergias.<sup>444</sup> Y también es preciso detectar los Adversarios u opositores que serán todos aquellos que se oponen a lo que pretenden, buscan o intentan los ayudadores.

Los grandes ejes de los opositores, afirma Corbí, son el egoísmo como eje de la construcción del sujeto y de la sociedad; la fijación de los PAC y sus consecuencias con pretensión de exclusividad; y el uso de saberes, ciencias y técnicas para la explotación de personas y medio (C\_EA3:84).

La narración es la herramienta para transmitir los proyectos axiológicos y debe estar construida de tal manera que conmueva al oyente conduciéndolo a aceptar voluntariamente la novedad que se le ofrece. Para lo cual se precisa haber definido los actantes, para así clarificar la transmisión del mensaje y a la vez presentar la propuesta como una competición entre el proyecto axiológico colectivo (PAC) nuevo y el anterior que tiene que ser substituido.

Debe remarcarse de manera reiterada las ventajas que aporta cada rasgo del nuevo proyecto axiológico que han quedado definidos mediante los postulados, y mostrar de manera exhaustiva los grandes inconvenientes que conlleva continuar con el proyecto antiguo para que de esa manera el receptor del mensaje se movilice para en dirección de hacer el tránsito al nuevo sistema. El ejercicio de axiologización de los postulados va a ser de ayuda para la construcción de la narración.

---

Las sociedades de conocimiento son abstractas, antes de convertirse en culturas de conocimiento. Y se pueden convertir en culturas de conocimiento con diversos espíritus, con diversas actitudes frente a la realidad de la dimensión relativa a nuestras necesidades y con relación a la dimensión absoluta, gratuita de nuestro acceso a la realidad». (C\_EA3:80)

<sup>444</sup> En el apartado anterior hemos listado los posibles Ayudadores y Adversarios.



## *Un ejercicio de narración axiologizante: 'Las sociedades de conocimiento y sus profundas consecuencias'*

Una vez presentados los requisitos teóricos para un discurso axiologizante, a modo de verificación, presentamos un caso práctico de narración para convencer a un colectivo sobre la necesidad de asumir la sociedad que vive de la innovación y el cambio continuo<sup>445</sup>.

### **LAS SOCIEDADES DE CONOCIMIENTO Y SUS PROFUNDAS CONSECUENCIAS**

#### **El hecho fundamental que supone la sociedad de conocimiento.**

*[Presentación del nuevo sistema de vida  $S_1$ . Todo el desarrollo de la narración seguirá la estructura de transformación que hemos presentado  $S_1 \text{---} S_2$  ]*<sup>446</sup>



La aparición y asentamiento de las sociedades de conocimiento supone grandes y graves transformaciones en todos los ámbitos de la cultura y de la vida de los pueblos que es preciso afrontar sin dilaciones.

*[Descripción de  $S_1$  como Remitente y Objeto]*

Vivimos ya en una sociedad que subsiste y prospera creando continuamente ciencias y tecnologías en mutua potenciación acelerada. De manera irreversible y fundamental la creación de conocimiento se ha convertido en el factor principal de supervivencia. Las ciencias y tecnologías crean nuevas formas de incidir en el medio, nuevas formas de trabajar, de organizarse y exigen nuevas formas de cohesionarse y de establecer finalidades. Estas nuevas tecnociencias generan continuamente nuevos productos y servicios. Todo en una progresión cada vez más acelerada.

El progreso imparable de las tecnociencias comporta, inevitablemente, una transformación constante de los modos de interpretar lo real y del uso de todo lo real, por consiguiente, acarrea una constante y acelerada modificación de las formas de vivir,

---

<sup>445</sup> Narración construida por el equipo de investigación de CETR en el que participé. Algunas partes tienen un carácter más general acercándose a la teorización aquí presentada, y otras son más concretas. Pensamos que las partes más generales, aún siéndolo, al presentarse en confrontación con los rasgos de las sociedades de IIE (de investigación, información y explotación), cumplen la función motivadora que se espera de un tipo de narración axiologizante.

<sup>446</sup> Expondremos entre corchetes los pasos que se van dando en la narración a nivel de estructura profunda.

afectando todos los ámbitos de la existencia humana. Esta nueva forma de vivir permite desarrollar nuevas posibilidades y capacidades de la creatividad colectiva.

Este crecimiento constante y acelerado de las tecnociencias crea unas condiciones globalizadas de vida, con una incidencia en el medio cada vez más poderosa. La globalización, por tanto, es total porque abarca y afecta también al medio.

*[Axiologización de la oferta recogida en el 1r postulado de  $S_1$ ]*

Este hecho, ya plenamente operativo y en proceso imparable, es un destino implacable que hay que asumir inevitablemente. Todos los pueblos tienen que asumirlo lo antes posible; ninguno puede quedar al margen. No asumirlo es automarginarse, convertirse en una rémora y un riesgo para la propia supervivencia y la de la especie.

Ya no es posible ni rechazar, ni ignorar que tenemos que vivir del movimiento y cambio constante. Nadie puede optar por desentenderse ni menospreciar este destino inexorable que exige que se asuma voluntariamente. No hay posibilidad de alternativa a la lógica del cambio continuo, porque supondría el retorno, en sus estructuras fundamentales, a sociedades estáticas, y ese retorno ni es posible ni sería beneficioso.

*[Descripción de la novedad que supone la oferta de  $S_1$ , de manera que se muestra como una radical alternativa]*

Estos modos de vida reclaman sistemas axiológicos colectivos, es decir, sistemas de valores colectivos adecuados al movimiento incesante, porque exigen nuevas interpretaciones, valoraciones y finalidades como factores imprescindibles para la indagación y creación permanente en todos los ámbitos. Consecuentemente, se requiere que vivamos desde proyectos axiológicos que prohíban la fijación y motiven la innovación y creación constante. Jamás la humanidad ha tenido sistemas axiológicos colectivos dinámicos, es la primera vez que ocurre en la historia.

Crear y modificar constantemente y aceleradamente nuestros proyectos axiológicos colectivos demanda ocuparse de la cualidad de individuos y grupos, que son los conductores y creadores de todo ese mundo en continua modificación. Por consiguiente, en la nueva sociedad de conocimiento la cualidad humana (CH) y la cualidad humana profunda (CHP) no son optativas, son condición sine qua non de supervivencia.

*[Descripción de la oferta-remitente de S<sub>1</sub> a través de las postulaciones axiologizantes]*

Entendemos por cualidad humana (CH) la capacidad de interesarse (I) por la realidad en su complejidad, a ser posible, sin condiciones; la capacidad de distanciarse (D) de los propios intereses, deseos y expectativas; la capacidad de silenciar (S) los propios criterios de interpretación, valoración y actuación. Cualidad humana es IDS.

En las nuevas condiciones de supervivencia colectiva, IDS no puede concebirse y vivirse en el seno de la sumisión y la repetición del pasado, sino en el seno de la indagación libre (I), tanto individual como colectiva, indagación realizada necesariamente en comunicación (C) con otros y en el seno del servicio (S) de unos a otros, ICS. En las nuevas sociedades IDS sólo puede llevarse a término en ICS. Esto, practicado con la máxima radicalidad, es la cualidad humana profunda (CHP).

Las nuevas condiciones de supervivencia exigen la simbiosis. Entendemos por simbiosis una relación entre personas y con el medio en la cual la supervivencia de uno depende estrictamente de la supervivencia del otro, y la supervivencia del grupo humano depende la supervivencia del medio y a la inversa.

Si, por ejemplo, en un grupo de investigación interdisciplinar o en una empresa de innovación, el éxito de la investigación de cada uno de los especialistas depende del éxito de los restantes miembros del grupo. Se requiere del trabajo creativo de todos y cada uno de los especialistas, coordinados en una comunicación plena de sus exclusivos conocimientos, en la totalidad de su capacidad creativa, y en una comunicación y servicio mutuo confiado y sin reservas. Ningún especialista puede funcionar autárquicamente, ni nadie posee el saber de todos. Este modelo de simbiosis hay que extenderlo a todos los quehaceres.

*[Requisitos de epistemológicos de la S<sub>1</sub>: una epistemología no mítica, y nueva antropología de animal constituido por el habla]*

Para que las sociedades de conocimiento e innovación continua sean posibles se requiere una epistemología no mítica. Entendemos por epistemología mítica la que apareció en tiempo de los proyectos axiológicos colectivos míticos que sostenía que lo que dicen las palabras y las narraciones míticas son una descripción de la realidad. Las ciencias durante largo tiempo también sostuvieron esa epistemología. Todas nuestras construcciones lingüísticas, sean míticas o científicas, son sólo modelaciones de la realidad.

Por la misma razón de movilidad permanente, tampoco es sostenible en las nuevas sociedades una antropología de cuerpo y espíritu, ni siquiera una antropología

que diga que somos animales racionales. Debemos partir de una antropología que se base en el puro dato de que somos animales constituidos por el habla y que, por ello, tenemos un doble acceso a lo real, el relativo a nuestras necesidades y el no relativo a esas necesidades o gratuito. Este doble acceso a lo real es un dato, no una especulación, ni un supuesto o una creencia.

El hecho de la aparición y asentamiento de las sociedades de conocimiento es un destino inevitable y sin vuelta atrás, que se impone y al que hay que dar respuesta adecuada, si es que se pretende sobrevivir.

### **¿Cuál es la alternativa a la sociedad de conocimiento?**

*[Presentación del sistema de vida heredado  $S_2$ ]*

La alternativa a este hecho básico y real, porque ya está operando a gran escala, es continuar viviendo en unas sociedades que utilizan la investigación (I) y la información (I) para la explotación (E) de los recursos humanos y del medio, con tal eficiencia que ya resultan insostenibles. Son las sociedades IIE.

*[Se enfatiza las consecuencias axiológicas del hecho de que  $S_1$  aún siendo incipiente comparece como el futuro, mientras que  $S_2$  que es el presente se debe abandonar]*

Es normal, y no debe extrañar, que aparezca más evidente la alternativa a nuestro planteamiento que el planteamiento mismo, porque la alternativa es una realidad presente, y lo que proponemos es todavía sólo una propuesta, muy parcialmente realizada.

Para comprender lo que está ocurriendo, hay que tomar conciencia de que en la dinámica de las nuevas sociedades industriales hay dos niveles, uno, el superficial, lleno de ambigüedades, disimulos, hipocresías, pero lleno también de buenas voluntades; y otro, el profundo, que es de depredación pura y dura, sin piedad ni consideración del daño que se está causando; y todo ello sin control ninguno, debido a que han quedado obsoletos los sistemas axiológicos heredados del pasado.

*[Se analiza  $S_2$  para mostrar que resulta perjudicial puesto que implica una depredación inconsiderada de personas, colectivos y medio, resulta nefasto, es necesario substituirlo por  $S_1$ .  $S_2$  no se interesa por aquello que resulta positivo, ventajoso, apropiado para  $S_1$ ]*

Nuestra pretensión es describir exclusivamente el nivel profundo porque es el que lo rige todo. A ese nivel profundo se constata un uso de la enorme capacidad de investigación científica y tecnológica y de las posibilidades de creación de nuevos

servicios y nuevos productos para la explotación de la naturaleza, las personas, los pueblos y las naciones en el corto plazo.

Se utiliza la grandísima capacidad de información y de globalización adquirida, para la especulación financiera, para la explotación de recursos humanos y no humanos, sin ninguna consideración, sacrificando al beneficio especulativo inmediato, los logros sociales conseguidos, las llamadas sociedades del bienestar.

Es manifiesto el desinterés por la cultura, la calidad y cualidad humana, la calidad de la vida, las tradiciones de sabiduría, las artes y las ciencias que no redunden en beneficio inmediato. Se da un menosprecio y ruptura, de hecho, de las tradiciones de cualidad humana y de sabiduría de la humanidad.

La búsqueda del beneficio a corto plazo a expensas de todo, crea una estrategia de manipulación informativa y control de los medios de comunicación, a todos los niveles, para el servicio de los intereses económicos del gran capital financiero.

Gracias a la gran capacidad instantánea de información, se dispone de una movilidad completa del capital y de los medios de producción para huir del control democrático de las naciones.

La marcha de la investigación de los centros científicos y de las universidades se controla a través de la financiación y se pone al servicio del interés del gran capital, sin que prime la consideración por las gentes ni por el medio.

Las democracias, los parlamentos, las leyes, los salarios, las pensiones, y la vida de las personas y los pueblos, se controlan, habitualmente de manera poco transparente, por medio de la presión de lobbies, todo ello pensado exclusivamente a favor del capital financiero a corto plazo.

Se desprecia la naturaleza, la salud de la vida del planeta, la salud de los pueblos y de sus tradiciones, si no redunda inmediatamente en beneficio económico.

Se impide la planificación política, económica y social a medio y largo plazo, que resulta imprescindible para la buena marcha de las sociedades que viven de la creación e innovación constante de ciencias y tecnologías, sacrificándolo todo al corto plazo.

Se controla y bloquea, si es necesario, la indagación e innovación axiológica, ambas también imprescindibles para el buen funcionamiento de las sociedades de conocimiento, para que no resulten peligrosas y redunden en beneficio económico.

No se tienen escrúpulos en la utilización de las tradiciones religiosas, espirituales y de moralidad, mediante un pacto entre el poder político y económico y las

grandes instituciones religiosas para así tener un mejor control de los pueblos y de la moral, subordinándolo todo prioritariamente al beneficio.

Tampoco se tienen escrúpulos en fomentar la división política y el enfrentamiento entre estratos sociales, pueblos, naciones y culturas, todo ello al servicio de la explotación, aunque se genere y consolide una marginación estructural creciente.

Cuando se considera a las personas, los pueblos y la naturaleza como recursos a explotar, se les esclaviza de hecho.

En resumen, se subordina todo el poder y la capacidad de crecimiento acelerado de las ciencias, las técnicas, las grandes posibilidades de comunicación, información y globalización de los pueblos y de la vida, en beneficio de los grandes grupos financieros y manufactureros, sin otra consideración. Y todo ello a corto plazo y sin ningún control político internacional.

Si no escapamos de este uso de la capacidad de investigación, información y explotación de las tecnociencias, iremos, en un corto espacio de tiempo, y ya estamos yendo, a nuestra propia destrucción y a la destrucción de la vida y la habitabilidad del planeta.

El olvido de la necesidad de cualidad humana y de la necesidad de crear, para ello, proyectos axiológicos colectivos adecuados y, sobre todo, el olvido de la indagación y del cultivo de la cualidad humana profunda (CHP) a nivel colectivo, e incluso global, es el mayor riesgo que nos amenaza y que ya estamos padeciendo. Nos está conduciendo a la pérdida de la flexibilidad, propia de nuestra especie, a cegar los conductos que nos transmiten la sabiduría del pasado, a la posibilidad real de cometer errores irreversibles para la vida del planeta que pueden conducir incluso a su destrucción.

Es urgente tomar conciencia individual y colectivamente de esta situación, porque el tiempo es escaso para corregirla y para poder evitar los grandes riesgos que ya nos están amenazando.

### **Consecuencias de la sociedad del conocimiento y sus alternativas.**

*[Hay que aceptar que el nuevo sistema  $S_1$  se está imponiendo, y tomar conciencia de los cambios estructurales que exige como: -afrontar la adaptación a  $S_1$  lo que implica la construcción de un sistema valorativo adecuado a  $S_1$  porque el antiguo no sirve, y ya no es esperable que lo obtengamos de forma heterónoma;-concienciar que resulta riesgoso que  $S_1$  no tenga una orientación;-abandonar explícita, proactiva y voluntariamente el sistema valorativo de  $S_2$  en todas sus formas, implicaciones, dinámicas, formatos de organización, de valoración. Lo contrario desemboca en la inviabilidad].*

Hay que asumir inevitablemente el destino que nos impone la sociedad de conocimiento. Esta sociedad exige que se tome conciencia de su estructura dinámica que transforma continuamente todos los niveles de la vida humana para que se le pueda dar respuesta adecuada.

Si no se toma conciencia de los cambios estructurales que exige, entonces no será posible adaptarse a las nuevas condiciones y no se sobrevivirá convenientemente.

La respuesta a la nueva situación no viene de ninguna parte, no se recibe, no es heterónoma, se construye a cuenta propia.

Si no se construye la respuesta, entonces las soluciones serán impuestas por el poder que las presentará con apariencias de verdaderas, únicas y sin alternativas.

Esto supone tomar conciencia explícita de que se han acabado las formas estables, legitimadas desde fuera, capaces de abarcar todos los ámbitos de la vida.

Si no dejamos de lado las estructuras de valoración y organización del pasado, entonces será imposible vivir de manera viable la sociedad del conocimiento.

Las ciencias y las tecnologías crecen exponencialmente retroalimentándose y acelerándose mutuamente. No es razonable pensar que frenaran su crecimiento.

Ese crecimiento, que de por sí no tiene dirección, necesita ser gestionado convenientemente.

Si no se da dirección al crecimiento acelerado de las ciencias y tecnologías, funcionarán en su dinámica como un aprendiz de brujo, generando riesgos incontrolables, y al servicio de uno pocos en perjuicio de la mayoría.

*[Peculiaridades del nuevo sistema  $S_1$  respecto a la cualidad humana (CH) y la cualidad humana profunda (CHP): -precisa del cultivo generalizado, explícito y sistemático de la CH y la CHP, mientras que en  $S_2$  era optativo, del ámbito de lo privado; -su cultivo en  $S_1$  deberá ocurrir en simbiosis, en democracia, en libertad, mientras que en  $S_2$  el cultivo de la CH y la CHP se situaba dentro de una estructura jerárquica y de sumisión.]*

Por primera vez en la historia de nuestra especie el conocimiento es el factor central de supervivencia, que requiere que sea reconducido en beneficio de toda vida.

La cualidad humana es un requisito imprescindible para darle una orientación adecuada.

En la sociedad del conocimiento es necesario e imprescindible, también por primera vez, el cultivo generalizado, explícito y sistemático de la cualidad humana y de la cualidad humana profunda.

Este cultivo demanda el conocimiento de la sabiduría de las tradiciones. Sería necio pretender partir de cero y desperdiciar los milenios de sabiduría. Recoger este legado no es sólo una posibilidad sino una exigencia.

Estas sabidurías heredadas no pueden imponerse unas a otras, pero se debe discernir entre lo que es verdadera sabiduría y lo que no lo es.

La cualidad humana profunda es tener acceso a la dimensión absoluta y gratuita de la realidad del ser humano y asentarse en ella.

En las sociedades industriales de explotación, el cultivo de la cualidad humana y de la cualidad humana profunda ha quedado como una cuestión privada, ocasional y totalmente marginal.

En esas sociedades aquellos que cultivan la cualidad humana y la cualidad humana profunda lo hacen, mayoritariamente, dentro de un marco general jerárquico y de sumisión o bien desarticuladamente y por libre. En esas condiciones es casi imposible, para las sociedades de conocimiento y cambio, aprovechar la herencia sapiencial de los antepasados y termina por perderse ese patrimonio cultural, ético y espiritual indispensable e insustituible de la humanidad.

Si no se es capaz de orientar adecuadamente la creatividad de las sociedades de conocimiento en favor de la vida en la tierra, entonces ni podrán desplegar toda su capacidad creativa, ni será posible sobrevivir a los desafíos que imponen las nuevas sociedades.

Las sociedades industriales que disponen de potentes tecnociencias y que se mantienen con proyectos axiológicos estáticos y de sumisión son capaces de desplegar y promover sistemas de producción jerárquicos e intensivos basados en el crecimiento cuantitativo ilimitado, se orientan a la concentración y homogeneización de la producción, y a la explotación de los recursos humanos y naturales.

Con ese planteo de las sociedades industriales, se desaprovecha la creatividad de las personas y de los colectivos, en favor del interés prioritariamente económico de una minoría; se atiende a las necesidades de una parte de la población –que, aunque sea creciente, olvida grandes bolsas de excluidos- y, se pone en peligro la sostenibilidad del medio ambiente y, con ello, la supervivencia de la especie humana.

En esas condiciones los individuos no pueden cultivar todas sus capacidades y habilidades creativas, con lo cual se sienten desmotivados y desaprovechados.



Con ese planteo de las tecnociencias los individuos y los colectivos no tienen acceso a la cualidad humana ni a la cualidad humana profunda.

Las sociedades que viven de la creación de tecnociencias precisan proyectos axiológicos colectivos dinámicos, que, además, impliquen el cultivo de la cualidad humana (CH) y de la cualidad humana profunda (CHP), porque resultan imprescindibles para sacar provecho del dinamismo creativo.

La sociedad del conocimiento no puede continuar bajo el paradigma de las sociedades industriales que se basan en la investigación, la información y la explotación (IIE de investigación, información y explotación), porque en ese caso se producen graves problemas de alcance global, como la degradación del medio ambiente, la extinción de especies, el calentamiento del planeta, la exacerbación de los conflictos sociales, los conflictos entre países, el crecimiento de la miseria extrema, el descontrol en la creación y uso de armas, la creación y tráfico de drogas, el crecimiento y la globalización de las organizaciones criminales.

Vivir de la creación e innovación continua hace inviable, sin sentido, inadecuado, peligroso y denunciado, obstinarse en mantener en las nuevas sociedades formas y estructuras estáticas y de sumisión que responden a anteriores paradigmas.

Es, pues, necesaria una reflexión seria, con voluntad práctica, para transformar la sociedad en la economía, la política, en las formas de organización social y de gobierno, en las instituciones educativas formales y no formales, en las organizaciones convencionales, etc., y adecuarla a las condiciones propias del nuevo modo de sobrevivencia a través del conocimiento y la innovación,

En la política vigente, los gobiernos y, en definitiva, la democracia no son adecuados a las nuevas tecnologías comunicativas; se practica una política que no es participativa, están en manos de unos partidos ideologizados y jerárquicos, que intentan controlar los medios de comunicación para ponerlos a su servicio y que se preocupan únicamente del corto plazo.

Es imprescindible que la democracia se adecúe a la sociedad de conocimiento y a sus nuevos instrumentos comunicativos y de participación. La política adecuada a las sociedades de conocimiento debe ocuparse temáticamente del medio y a largo plazo.

Estos cambios en la política se harán por y desde la cualidad humana y la cualidad humana profunda. Así se evitará lo más posible la explotación de seres humanos y del medio justificada por modelos sociales anteriores.

Los valores promovidos en épocas pasadas, al ser inmóviles e inmovilizadores, no cumplen la función orientadora de las dimensiones sensitivas y de estimulación en los individuos y grupos que viven de cambiar. Si alguien se empeña en mantenerlos o si no se hace nada para substituirlos, faltará la orientación adecuada a la innovación para mantener la vida en el planeta.

*[Imposibilidad de seguir con S<sub>2</sub>]*

Así no se puede seguir. Un paradigma que sea adecuado a las sociedades de conocimiento debe configurar la actividad colectiva hacia la investigación y la indagación, en plena comunicación, y siempre al servicio de la supervivencia de las especies y del planeta.

*[Dado que nuestros antepasados construyeron su proyecto axiológico colectivo PAC a lo largo de periodos largos de tiempo, y los tomaron como dados no nos han legado procedimientos de construcción. Así es que es preciso generar un saber sobre la construcción de nuevos sistemas valorativos: la epistemología axiológica]*

La gestión de las sociedades de conocimiento y cambio continuo exige un saber capaz de crear proyectos colectivos con los cuales orientar todos los niveles de la vida; precisa con urgencia la creación de una epistemología axiológica; un saber sobre cómo construir los proyectos colectivos al ritmo del cambio de las formas de vida provocadas por la continua creación de conocimientos, tecnologías, productos y servicios. Ese saber no lo hemos podido heredar de nuestros mayores porque no les hacía falta y, de alguna manera, como creación autónoma, estaba prohibido, porque el proyecto axiológico colectivo ya venía dado por Dios (sociedades preindustriales) o por la naturaleza de las cosas (sociedades industriales).

Las sociedades del conocimiento reclaman una nueva antropología, no basada ni en creencias ni en presupuestos filosóficos sino basada exclusivamente en el dato de que somos unos vivientes que hablan.

Mantener interpretaciones del ser humano como un compuesto formado de espíritu y materia o como un compuesto de animal y capacidad de razonar, supone fijar la interpretación y la valoración y no permite la epistemología axiológica, sino que mantiene en la epistemología mítica que pretende que lo que dicen nuestras narraciones y teorías es como es la realidad.

La educación para la creatividad, para la simbiosis, para la continua indagación en ciencia y tecnología y para la creación de nuevos proyectos axiológicos es uno de los pilares de la sociedad del conocimiento.

Cuando la educación está en función sólo de convertir a los individuos en recursos y competidores, toda creatividad y eficiencia queda amputada en la sociedad.

El conocimiento científico-técnico crece y se va haciendo más y más complejo, de forma que ya ningún individuo o grupo puede dominar todo el saber, ni siquiera en una sola disciplina; para poder avanzar es preciso crear proyectos axiológicos colectivos que permitan la colaboración, la comunicación, la confianza mutua y completa entre individuos. Las sociedades de conocimiento funcionan mejor cuanto más completa es la simbiosis, la comunicación y la confianza entre individuos, grupos y el medio.

La sociedad de conocimiento en simbiosis completa, no puede considerar como recursos, ni las personas, ni el medio porque, de hacerlo, malograría la comunicación y la simbiosis. Es éste un hecho central que no podrá desatenderse.

Una sociedad de conocimiento y simbiosis requiere solidaridad y equidad las cuales reclaman libertad personal, de grupos, y de opciones axiológicas, dentro de unos patrones comunes libremente aceptados.

Si en los equipos multidisciplinarios, que son el motor de la creación e innovación, hay jerarquización o desconfianza y falta la comunicación plena, entonces el saber y los resultados de la investigación no podrán circular libremente y, con ello, disminuirá la capacidad de creación e innovación.

Los miembros de los equipos que no son libres, han de aceptar por sumisión los proyectos que se proponen, con lo cual su capacidad creativa queda muy mermada.

Si la investigación y el conocimiento quedan controlados por centros de poder, no será posible la solidaridad ni la libertad, sólo la competencia, la discriminación y la explotación. Sin la posibilidad de crear verdaderos equipos cada uno perseguirá su propio interés.

En la sociedad actual, regida por el principio de explotación, la relación entre el ser humano y el medio no es simbiótica. Se considera al medio sólo como un recurso para sacar el mayor y más inmediato beneficio posible. Incluso cuando se piensa en la sostenibilidad del medio es, mayoritariamente, para continuar explotándolo.

La libertad personal, de grupos y de opciones axiológicas queda condicionada a mantenerse en los marcos que imponen los que ostentan el poder de las sociedades industriales. En ese contexto es importante que se acepten y se justifiquen como

inevitables, en muchos casos, la falta de libertad, de equidad y solidaridad. Esta situación legítima que cada uno siga su propio interés.

Si se someten las sociedades de conocimiento a una organización jerárquica y la cohesión colectiva se consigue por sumisión, se impide con ello la flexibilidad necesaria para adaptarse a las condiciones continuamente cambiantes. La consecuencia de esa organización inadecuada es una desorganización real llena de ineficacia, pérdida de capacidad creativa, sufrimientos y conflictos.

Las sociedades jerarquizadas son homogéneas; las sociedades de innovación, creación y cambio continuo son sociedades globales en las que la creación genera diversidad, lo que significa que la globalización es inseparable de la diversificación.

En las sociedades industriales de explotación se proclama la pluralidad, pero de hecho se impone un modelo único occidental y liberal, exclusivo y excluyente, fundamentado en el individuo y el beneficio propio.

### **Qué ofrecen las sociedades de conocimiento a los individuos.**

*[Descripción de la oferta de  $S_1$  para los individuos]*

Se ofrece una vida de aprendizaje y creación continua en libertad, sin rutina, en simbiosis completa, fundamentada en la cualidad humana, regida por proyectos colectivos axiológicos en los cuales se ha intervenido y se habrá de intervenir cuando lo reclamen los cambios acaecidos o provocados. Viviendo así se goza, sin exclusiones, de los beneficios de todos los saberes y tecnologías.

La conciencia de que esta oferta es un destino inevitable, que afecta tanto a las relaciones entre personas como a la organización del trabajo, y de que ha de asumirse imprescindiblemente, y que ha de hacerse libremente y de corazón, es fundamental para el buen funcionamiento de las sociedades de conocimiento.

La actitud adecuada de los sujetos ante esta oferta-imposición del destino es vivirla creativamente desde la cualidad humana y, a ser posible, desde la cualidad humana profunda, sin fijaciones en las maneras sociales y personales del pensar y del sentir. Los individuos deben fomentar una actitud extremadamente flexible.

Los sujetos de las sociedades de conocimiento deben ser individuos responsables, autónomos, libres, creativos, pero no autárquicos, porque se precisa trabajar siempre en equipos plenamente simbióticos. Son sujetos corresponsables de los sistemas de orientación y motivación colectivos en cada uno de sus ámbitos de actuación.

## **Los que se oponen a las sociedades de conocimiento y los que las favorecen.**

*[Descripción de ayudadores y opositores a S<sub>1</sub>]*

Todos los que pretenden volver al pasado son Adversarios de las sociedades de conocimiento; también lo son los que fijan, o pretenden fijar, en un sistema de creencias religiosas o ideológicas; los que sostienen sistemas axiológicos, religiosos, morales, económicos, políticos, de principios inmutables e intentan imponerlos a todos.

También son antagonistas los individuos y grupos que defienden un uso de las tecnociencias para la explotación de las personas y el medio; todos los que amparan una organización económica y política regida exclusivamente por el propio interés desatendiendo toda otra posible consideración; quienes menosprecian las tecnociencias y añoran volver al pasado.

Se oponen a las sociedades de conocimiento todos los que justifican y sostienen superioridades e inferioridades en las razas, en las tradiciones culturales y espirituales, entre los sexos, el color de la piel, etc.; se oponen también los medios de comunicación adscritos a ideologías o al poder; la educación al servicio de sistemas ideológicos o de creencias; los que desatienden la cualidad humana; los que promueven la intolerancia, sea del tipo que sea.

Son también Adversarios todos los que promueven sistemas de organización basados en la sumisión; los que pretenden tener ya la solución política, económica, moral, espiritual, religiosa y quieren imponerla a todos.

Son aliados de la sociedad de conocimiento, por el contrario, todos los que son conscientes de la necesidad de grandes transformaciones culturales, sociales y organizacionales y espirituales para poder evitar los graves riesgos a los que nos vemos enfrentados.

Ayudan a las sociedades de conocimiento quienes piden más democracia y transparencia, más solidaridad y simbiosis entre las personas y los países; quienes pelean por una economía sostenible; los que luchan por la justicia en el interior de los grupos, de los países y entre países; los que defienden y cuidan el medio.

Son también colaboradores los que protestan contra todo tipo de exclusiones, religiosas, morales, de orientación sexual, económicas, etc.; los que reclaman que todo ser humano tenga educación, comida, atención médica, una casa, un trabajo, una pensión de vejez; los que trabajan por una red internet segura, libre y para todo el mundo; los que luchan por unos medios de comunicación libres.

Son una ayuda imprescindible todos aquellos que intentan oponerse a las especulaciones de un capital financiero sin control.

Todos esos grupos son aliados en lo fundamental de sus reivindicaciones, no necesariamente en las concreciones de sus propuestas.

Merecen una mención especial también todos aquellos que saben que se tiene que crear las soluciones en grupo, entre todos, democráticamente, al servicio de todos, como es el caso destacable de las organizaciones no gubernamentales.

Aliados muy valiosos son algunas minorías religiosas, espirituales y conviccionales; todos los que buscan la cualidad humana y la cualidad humana profunda. Lo son en su inquietud y en su búsqueda, no necesariamente en el modo y concreción de su búsqueda.

Hay muchos más adversarios y aliados que los que se pueden enumerar en una lista. En cada grupo, en cada proyecto axiológico adecuado a las nuevas sociedades, sea al nivel que sea, habrá que identificarlos en detalle, para defenderse de los que se oponen y contar con la ayuda de los que van, en algún sentido, en la misma dirección.

No se podrá llevar a término esta ingente tarea, que es cambiar radicalmente el estilo de vida de la humanidad entera y de cada persona y cada grupo, sin localizar y, a ser posible, convencer o desactivar a quienes se opongan a esta transformación necesaria e imprescindible para nuestra supervivencia colectiva y para la supervivencia del medio.

### **Estrategias y tácticas para llevar adelante nuestro proyecto.**

*[Descripción de estrategias y tácticas, la primeras son de carácter general y por tanto próximas a las recogidas en la teorización general mientras que las tácticas tienen un carácter más concreto]*

#### ***Algunas estrategias centrales.***

No es suficiente construir el proyecto axiológico colectivo que, aunque esté bien elaborado, necesitará que se creen procedimientos para lograr que llegue a las gentes y que voluntariamente lo adopten. Se necesitarán estrategias para acercar el proyecto a los miembros de la sociedad, para que éstos lo puedan asumir; y se necesitarán tácticas para que este intento pueda ser eficaz. Sólo podemos señalar algunas estrategias y tácticas centrales y generales para todas las sociedades de conocimiento y a modo de ejemplo.

Cada proyecto axiológico colectivo para los diversos niveles de las organizaciones de las sociedades de conocimiento deberá formular sus propias estrategias y sus propias tácticas, según su pretensión y su situación.

La estrategia central será educar a individuos y colectivos para la investigación e indagación constante, sea en el campo que sea. Enseñar a «aprender a aprender», es decir, aprender a indagar e investigar en lo conceptual, lo axiológico y lo práctico; y ello como una tarea de toda la vida. Este es el punto nuclear.

Para conseguirlo, será necesario construir proyectos axiológicos colectivos que induzcan a que todos estén dispuestos a cambiar lo que sea conveniente, cuando sea conveniente, sin traumas personales ni de grupo.

Los proyectos axiológicos colectivos deberán motivar para la adquisición de la cualidad humana de individuos y grupos, y para que todos puedan acceder, en alguna medida, a la cualidad humana profunda.

Será imprescindible educar a individuos y colectivos para la simbiosis completa, entre individuos, entre grupos y con el medio. Los miembros de las sociedades de conocimiento deben comprender y vivir que en las nuevas circunstancias culturales son imposibles los individuos y los grupos autárquicos o menospreciadores del medio.

Habrà que educar a los individuos en la libertad para el servicio del colectivo; también para que los colectivos estén al servicio de los individuos y para que individuos y colectivos lo estén al servicio del medio. Es tan básico cuidar del medio como del colectivo humano mismo.

Es de gran importancia el fomento de las organizaciones cívicas en red desde la misma base de la sociedad, para el servicio comunitario en todos los campos, también y especialmente en lo referente a la cualidad humana profunda.

Hay también que ayudar y fomentar las organizaciones y acciones políticas adecuadas a las sociedades de conocimiento globalizadas, desde una profunda particularización. La globalización y la particularización son dos nociones correlatas, interdependientes y necesarias en las sociedades de conocimiento.

Será necesario crear proyectos axiológicos adecuados para el tránsito pacífico de las formas de vida del pasado, propias de sociedades estáticas, a formas apropiadas a las sociedades de conocimiento y cambio continuo.

Conviene y es fundamental atender y fomentar el cultivo del espíritu de inclusión, no de exclusión, lo cual no es equivalente a la homogeneización.

### ***Algunas tácticas.***

Es necesario hablar claro, pero sin enfrentamientos. Es adecuado huir del enfrentamiento porque enquistas y fortalece la resistencia al cambio. Esto es válido en lo personal, en lo político, en lo referente a la cualidad humana y, especialmente, en lo referente a la cualidad humana profunda.

La política debe estar orientada a ir sustituyendo pacíficamente los proyectos axiológicos colectivos del pasado, por los adecuados a las sociedades de conocimiento, desde las bases, rehuendo, lo más que se pueda, el enfrentamiento.

Resulta imprescindible absorber, a conciencia y completamente, la sabiduría de las instituciones políticas, religiosas e ideológicas del pasado, para heredarlas. Esta actitud es fundamental para evitar todo tipo de conflicto y sumisión. Heredar todo el vino que mantuvo en vida a las copas, sin que quede ni una gota que no nos bebamos. Eso es lo racional, el menosprecio de esa herencia es pura necesidad.

Es necesario articular procedimientos para ayudar a que determinados colectivos y grupos sociales puedan transitar a la sociedad del conocimiento y dejen de lado las formas autoritarias, impositivas, de sumisión e individualistas.

Es urgente intensificar el fomento de redes de grupos de cultivadores de la cualidad humana y de la cualidad humana profunda, acordes con el nuevo espíritu propio de la sociedad de conocimiento.

Es imprescindible escribir, publicar, utilizar las redes sociales para difundir la nueva actitud. Aprovechar todas las ocasiones para hablar y difundir estas ideas por todos los medios al alcance, contando especialmente con las nuevas tecnologías.

Habrà que fomentar organizaciones que estimulen la simbiosis entre pueblos hasta alcanzar una simbiosis global.

### **A modo de conclusión**

Se está frente a una alternativa inevitable:

- O se asume libremente el destino legado por las generaciones que nos precedieron: las sociedades de conocimiento y cambio constante, con todas sus consecuencias en todos los niveles de nuestra vida colectiva e individual.
- O se continúa utilizando todo el poder, aceleradamente creciente, de las potentes ciencias y tecnologías, controladas por unos pocos, para la



explotación de personas y medio, sin otra preocupación central que el mayor beneficio posible a corto plazo.

Si se opta por asumir consecuentemente las sociedades de conocimiento, seguramente se correrán graves riesgos, pero se tendrán serias posibilidades de sobrevivencia convenientemente para los seres humanos, para la vida en la tierra, y para la habitabilidad del planeta.

Si optamos por continuar en las sociedades de investigación, información y explotación, (IIE) podemos estar ya seguros que tomamos un camino inviable a medio y largo plazo, para nuestra especie, para toda la vida del planeta y para su habitabilidad.

El destino está en nuestras manos, y por la gravedad de la encrucijada, es urgente tomar la decisión adecuada.

Hasta aquí el ejercicio de construcción de una narración axiologizante

#### 5.2.2.6 Sexto Protocolo: *estrategias*

Después de haber llevado a cabo los protocolos anteriores, el paso siguiente deberá ser pensar estrategias para difundir y llevar a la aceptación libre de lo que comporta la conducción adecuada de la implantación de la sociedad de conocimiento<sup>447</sup>. Como de lo que se trata es de adoptar un cambio axiológico, y todo cambio a ese nivel se vive como un riesgo para la sobrevivencia, habrá que detectar las resistencias de cada colectivo en concreto a aceptar mutaciones. Para ello es un buen camino seguir la cadena de postulados para poder desentrañar las reticencias generales a cada uno de ellos que después deberán pormenorizarse según el colectivo sobre el que se quiere afectar. Y una vez detectadas las reticencias habrá que operar sobre ellas para rebajar su recelo al cambio.

El objetivo que pretendemos de este seguimiento es poder configurar una estrategia que motive a asumir el nuevo modelo.

---

<sup>447</sup> Tomamos «estrategia» como la planificación de la orientación de una acción, y como «táctica» la acción concreta o conjunto de acciones para ejecutar el plan estratégico.

*Primer postulado:* la sociedad de conocimiento, innovación y cambio es un destino actualmente inevitable para todo individuo y toda sociedad.

*Estrategia central* de la que van a derivar las otras: conseguir que las sociedades en conjunto y cada uno de sus miembros comprendan y asuman el nuevo modelo. Poniendo bien patente lo irreversible de la situación, las consecuencias de no asumirla y también que continuar con el mismo modelo ya se está mostrando problemático ahora y como no tiene herramientas axiológicas adecuadas al nuevo modelo no resulta hábil para conducir la complejidad de la situación.

Poner de manifiesto claramente que hay un claro enfrentamiento entre el viejo proyecto axiológico colectivo (PAC) y el nuevo, que al no abrirse camino no puede contrarrestar el anterior que ha dado muestras de resultar inadecuado. A su vez concienciar que el tránsito de uno al otro supone una transformación radical a la que se van a oponer los que quieren que todo continúe igual bien sea por miedo al riesgo bien por fidelidad.

Otra parte de la estrategia va a ser ponderar el papel central que en el nuevo proyecto juegan la creatividad y la innovación para la supervivencia.

Para llegar a la sensibilidad de los individuos habrá que hacer un discurso repleto de contraposiciones axiológicas entre lo positivo que supone aceptar la sociedad de conocimiento frente a lo negativo que desencadena no hacerlo.

Dejar claro que si bien la sociedad de conocimiento es un gran riesgo es a la vez, la mayor oportunidad de crear una sociedad verdaderamente humana porque potencia las capacidades de los individuos, de los equipos, porque tiene irremediabilmente que cuidar del medio para evitar el desastre, porque fomenta la libertad, la equidad, la solidaridad, la simbiosis.

*Segundo postulado:* necesidad del cultivo de la cualidad humana a través del interés, el desapego, el silenciamiento y la indagación, la comunicación y el servicio (IDS-ICS).

*Tercer postulado:* necesidad de un número crítico de cultivadores de la cualidad humana profunda CHP a través del cultivo intensivo de IDS-ICS - interés, el desapego, el silenciamiento y la indagación, la comunicación y el servicio-.

*Cuarto postulado:* aprender este cultivo de los antepasados sin asumir sus formas concretas.

Estos tres postulados hacen referencia al cultivo de la CH y podríamos presentar una estrategia para el conjunto.

*Estrategia:* mostrar con claridad que el poder de las tecnociencias es tal que se requiere que lo gestionen individuos con CH, pues de lo contrario solo estará al servicio de los intereses de unos pocos, lo cual conduce a generar desigualdades entre individuos y colectivos y a esquilmar el planeta poniendo en riesgo la vida de todas las especies, ambos frutos llevan a situaciones insostenibles.

Repetimos que la finalidad de las estrategias es llegar a afectar al sentir por lo que será preciso poner claramente de relieve la contraposición entre los perjuicios de una innovación continua guiada principalmente por el interés a corto plazo ligado al lucro financiero, y los beneficios que aporta el cultivo de la CH a nivel colectivo para la conducción de la creación sin tregua.

Y habrá que evidenciar que está pendiente el estudio de cómo sería el acceso viable de la población a la sabiduría sobre IDS-ICS -interés, el desapego, el silenciamiento y la indagación, la comunicación y el servicio-, que viene en las tradiciones religiosas sin que ello suponga convertirse en personas religiosas.

Remarcar que para que haya un nivel suficiente de cultivo de la CH en la sociedad, ésta debe preocuparse de apoyar a aquellos individuos y colectividades que pretendan cultivar la CHP, pues sin un número crítico de personas interesadas en su cultivo no es posible mantener la CH colectiva. También es preciso hacer caer en la cuenta que sin disponer de la capacidad de heredar la sabiduría de nuestros antepasados, no habrá ni cualidad humana (CH) ni cualidad humana profunda (CHP) y consecuentemente la cualidad moral, social, política, religiosa y profesional van a tender a bajar (C\_EA3:53).

Por primera vez en la historia de la especie, el cultivo de la CH y la CHP se ha tornado en una exigencia estricta de nuestro modo colectivo de sobrevivencia (C\_EA3:92).

*Postulado quinto:* en la sociedad de conocimiento se vive en simbiosis completa entre los miembros de los equipos, entre equipos, entre países y con el medio.

*Estrategia:* Hacer comprender que innovar supone la participación de conocimientos muy complejos, amplios y diversificados de manera que la innovación requiere imprescindiblemente del trabajo en equipo interdisciplinar. Se trata de un equipo que trabaja bajo ciertos requisitos: libertad, confianza, comunicación plenas, con una buena coordinación intelectual y sensitiva.

Hay que evidenciar los cambios que es preciso asumir en la sociedad de conocimiento como que ya no va a ser posible vivir aisladamente y que, por tanto, deja de ser ventajosa la búsqueda de la ganancia personal en detrimento del beneficio del grupo; que supone un fracaso a nivel de creación de nuevo conocimiento o productos toda actitud que guarde conocimientos para sacar provecho personal, se impone una comunicación completa. Así es que adquirir espíritu de equipo es central en la nueva manera de sobrevivir y lo contrario supone quedarse en la insignificancia, falta de eficiencia, marginación y dificultad para sobrevivir.

Habrà que ponderar que por primera vez en la historia, la supervivencia de todos y del medio depende de la supervivencia de cada uno de los habitantes de la tierra (C\_EA3:92).

Hacer patente que la simbiosis debe ser completa, es decir deja de ser viable vivir explotando el medio pues va directamente en contra del mantenimiento de la vida.

*Postulado sexto:* si todo está bajo la dinámica de la innovación, también lo estarán los proyectos axiológicos colectivos que deberán ir modificándose al ritmo de las creaciones científico-tecnológicas, de servicios y productos.

*Estrategia:* concienciar a todo el colectivo que deben construir y modificar sus proyectos axiológicos colectivos (PACs) cuando convenga, para lo cual necesitarán tener nociones de cómo se crean aunque también se va a necesitar especialistas en este tema. Tomar conciencia que es la primera vez en la historia que los humanos deben crear deliberadamente sus PAC, para lo cual necesitan aprender a crearlos y modificarlos tanto a nivel individual como colectivo. Han de ser conocedores que esta construcción se hará sin garantías externas y sin tiempo para tanteos de prueba-error lo que va a resultar muy riesgoso a la vez que nos vuelve plenamente

conscientes de la situación de autogestión en la que nos coloca la sociedad de conocimiento y de la necesidad de que sea bien conducida.

*Postulado séptimo:* en esta sociedad todo funciona por adhesión voluntaria.

*Estrategia:* convencer que la estructura jerárquica que opera por sometimiento es perjudicial para el correcto funcionamiento del nuevo modelo de organización puesto que la creatividad es máximamente productiva cuando opera libre y voluntariamente, mientras que la sumisión la imposibilita o la debilita. Y si esta organización no se conduce por mandato-obediencia ello va a suponer que toda decisión precisa de debate en el colectivo. Por primera vez, los humanos podremos vivir libres y decidir nuestro destino en todo momento, a todo nivel y sin sumisiones (C\_EA3:92).

*Postulado octavo:* se precisa libertad a todos los niveles.

*Postulado noveno:* libertad de opciones axiológicas enmarcadas en los patrones acordados por todos.

*Estrategia:* Poner claramente de manifiesto que sin libertad no son posibles ni la sociedad de conocimiento, ni la creatividad, ni un correcto funcionamiento del equipo, ni tampoco la adhesión voluntaria. Enfatizar que no es compatible la libertad con algún tipo de imposición axiológica por leve que sea aunque se deberá desarrollar en el seno del acuerdo.

Aunque la libertad implica asumir riesgos, enfatizar que por primera vez en la historia los humanos están libres de imposiciones axiológicas y de modos de vida impuestos (C\_EA3:93).

*Postulado décimo:* esta sociedad precisa de equidad y solidaridad entre individuos, entre grupos, entre países y con el medio.

*Estrategia:* Dejar claro que sin equidad y justicia no se puede dar la adhesión voluntaria y la libertad, luego resultan ser condiciones de posibilidad de la creatividad en

equipo, puesto que un colectivo que no sea equitativo y justo con sus miembros no generará la confianza completa, lo que frenará la comunicación plena lo que impedirá al equipo competir en la creación de tecnociencias, en la creación de nuevos productos y servicios y terminará por fracasar económica y humanamente. En estas sociedades resulta imprescindible que quienes quieran ser prósperos y felices, tendrán que ser equitativos y justos. Por primera vez la equidad y la justicia es una condición esencial para la sobrevivencia de todos y cada uno de los habitantes del planeta (C\_EA3:93).

*Postulado onceavo:* la sociedad de conocimiento precisa de un espíritu de indagación generalizado y en simbiosis, en todos los campos.

*Estrategia:* Habrá que ponderar que la prosperidad es directamente proporcional a la creatividad y que esta está en clara relación con el espíritu de indagación adquirido. Hay que hacer comprender que la prosperidad en las sociedades de conocimiento pivota sobre la indagación tanto tecnocientífica como axiológica.

En esta sociedad el espíritu de prospección debe ir ligado al de equipo, a la comunicación y al servicio mutuo. El espíritu de indagación multiplicará la creatividad y a la vez que abre nuevos problemas también será la vía de encontrar soluciones. Por primera vez en la historia es una exigencia de sobrevivencia de las sociedades, que todos tengan espíritu de indagación (C\_EA3:94).

*Postulado doceavo:* la sociedad de conocimiento demanda educación de por vida para todos sus miembros.

*Estrategia:* la creatividad y la indagación irremediabilmente van ligadas a la educación continua. Si se deja de aprender se frena la indagación y con ello la innovación, por lo tanto hay que concienciar que dedicar solo un pequeño periodo de la vida a aprender supone automarginarse respecto a la sociedad de conocimiento. Habrá que remarcar el carácter beneficioso así como de disfrute que supone el estudio.

La estrategia básica y fundamental es contrarrestar con los medios adecuados y a través de tácticas concretas, las resistencias así como el resto de adversarios que principalmente provienen de los rasgos del modelo de la sociedad de IIE establecida. Tanto estrategias como tácticas deben ir orientadas a la acción.

#### **5.2.2.7 Séptimo Protocolo: *tácticas***

Una vez definidas las estrategias, hay que dar un paso más de concreción, las tácticas, para conducir a las organizaciones a que asuman voluntariamente la sociedad que les viene encima. Se construyen a partir de la detección pormenorizada de las reticencias, las dudas concretas que suscita la nueva sociedad para poder contrarrestarlas y que de esta manera los colectivos puedan hacer el tránsito de organizaciones preindustriales o industriales de IIE (sociedades de investigación, transmisión de información de cara a la explotación) a sociedades de conocimiento.

Cada tipo de organización deberá aplicar unas tácticas u otras según su pretensión, según las dudas a las que se enfrenta y el tipo de oposición que presenta a las nuevas ideas, actuaciones e intereses.

Como van dirigidas a obstáculos concretos de cada colectivo, deberán ser diferentes para cada situación pero es posible dibujar algunas tácticas generales para toda organización.

La táctica general nuclear va dirigida a conseguir que se asuma la sociedad de conocimiento como un hecho inevitable, y desde esta orientación las otras tácticas deberán resolver las dudas, reticencias, hábitos en contra de su establecimiento. En todos los casos será preciso desvelar las oposiciones en detalle y abordarlas una a una, pero hay que remarcar que lo más importante va a ser mostrar la inviabilidad de la alternativa a la sociedad de conocimiento que está funcionando, lo cual va a generar la inclinación hacia el nuevo modelo. Al establecimiento del nuevo proyecto axiológico colectivo, que implica novedad en la forma de pensar y sentir, de organizarse, se le oponen actitudes orientadas a frenar la introducción de cambios, las cuales constituyen obstáculos a vencer. De forma general, frente a estas reticencias, se deberá poner en valor la flexibilidad de la que es capaz nuestra especie, los beneficios que aporta la

nueva organización como la libertad y la voluntariedad, la educación, la equidad y la justicia.

La asunción del nuevo proyecto va a tener que ser totalmente consciente y autoconducido lo que implica un estudio concienzudo de la situación de impase en la que nos encontramos por estar viviendo de la innovación con patrones valorativos de la etapa industrial anterior. Para ello un camino sería desvelar detalladamente las reticencias frente a cada uno de los postulados, y seguidamente construir las tácticas para su contrarrestación.

Antes de adentrarnos en este punto vamos a resaltar algunas tácticas generales a aplicar a nivel de la sociedad puesto que ello orientaría a los colectivos hacia la sociedad de conocimiento y rebajaría dudas y actitudes reticentes. Serían:

- Fomentar vivamente la sociedad de conocimiento en la ciudadanía a través de los medios de comunicación, los programas de los partidos políticos, etc.
- Poner el máximo interés en conseguir una enseñanza de calidad en dirección de la sociedad de conocimiento, es decir que fomente la creatividad, el cultivo de la CH, la libertad, el trabajo en equipo, la simbiosis, etc.
- Promover centros de investigación de calidad en todos los ámbitos, también en el axiológico.
- Impulsar la relación de los centros de investigación con las universidades y las empresas
- Fomentar la calidad y la excelencia en todo tipo de empresas: innovaciones y mejoras constantes.
- Impulsar la cultura de toda la sociedad mediante bibliotecas abundantes, museos, teatros, cines, arte, salas de concierto; también introduciendo material de uso libre en la red.
- Políticas para fomentar la democracia a todo nivel haciendo uso de las nuevas tecnologías de comunicación, la transparencia y la comunicación, las organizaciones cívicas de comunicación y servicio.
- Medidas para abandonar todo objetivo de convertirse en punteros en la sociedad IIE (de investigación, información y explotación) para así orientarse hacia la obtención de la excelencia en la sociedad de conocimiento con su formalidad propia.



- Estudiar detenidamente con todo tipo de asesoramientos, hacia dónde sería bueno que un colectivo orientase sus esfuerzos de investigación/indagación, supuesta la población, el territorio y sus recursos, la situación geográfica, etc.
- Hacer conocer el proyecto axiológico colectivo a la comunidad de manera inteligible para poder decidirlo democráticamente como paso previo a su adopción.
- Crear un proyecto de cultivo colectivo de la cualidad humana a nivel nacional, especialmente para los directivos culturales, políticos y económicos.
- Apoyar el estudio serio sobre las formas de cultivo de la cualidad humana profunda que lo faciliten; sobre cómo hacer aceptables y accesibles las grandes fuentes del cultivo de la cualidad humana profunda (CHP) en la tradición y en los grandes textos, sin religiones, ni creencias, sin ningún tipo de subordinaciones, sino como una indagación.
- Medidas para establecer en la mente y el sentir de los ciudadanos que una vida digna y plena es aquella que tiene una actitud indagatoria sobre la realidad.
- Fomentar el gusto por la indagación como mejora de la calidad de vida en ámbitos cualitativos como el arte, la literatura, la poesía,
- Fomentar la idea que vivir es aprender y aprender es vivir, que siempre es mucho lo que aún no se conoce, que quedan muchas cosas muy interesantes y sorprendentes por comprender.

### *Ejercicio de construcción de tácticas a partir de las resistencias*

Como hemos dicho las estrategias y las tácticas van dirigidas a que las sociedades asuman la sociedad de conocimiento y sus consecuencias. A continuación presentamos un cuadro que quiere recoger las principales reticencias que genera la sociedad de conocimiento siguiendo paso a paso los postulados junto con posibles formas de contrarrestarlas. Sería un estudio necesario en todo proceso de construcción de un proyecto axiológico colectivo (PAC) para un colectivo concreto.

<i>Postulados</i>	<i>Retenciones y dudas</i>	<i>Tácticas generales</i>
<p><b>1.</b> Asumir que la sociedad de conocimiento, innovación y cambio es un destino actualmente inevitable</p>	<p><b>1.</b> <i>No hay conciencia clara y colectiva de la instauración de la sociedad de conocimiento</i></p> <p>1. Conciencia de las consecuencias inevitables de las sociedades de conocimiento que de alguna manera ya operan en todos los campos. No se advierte lo que se nos viene encima.</p> <p>2. Conciencia que ello supone encarar cabal y concienzudamente una dura transformación y enfrentamiento con el modelo de sociedades de IIE (de investigación, información y explotación)</p> <p><b>Relación de sociedad de conocimiento con la sociedad de IIE (de investigación, información y explotación)</b></p> <p>3. Se confunde las tecnociencias con el uso que hace de ellas las sociedades IIE</p> <p>4. No está resultando una solución para las anomalías que están presentándose en las sociedades IIE</p> <p>5. Hay una gran resistencia a pensar y decidir sobre la novedad axiológica de la sociedad de conocimiento por el riesgo que comporta.</p> <p>6. Todo ello conduce a menudo a su rechazo</p>	<p><b>1.</b></p> <p>1. Remarcar que la sociedad de conocimiento ya está aquí y que no reconocerla y asumirla supone marginación, pobreza y una mala conducción de los problemas que la sociedad de conocimiento genera.</p> <p>2. No asumir la sociedad de conocimiento significa tomarse en sociedades ignorantes y sumisas.</p>
		<p>3. Mostrar la inviabilidad de que la TC sea conducida desde la postura de IIE</p> <p>4. Mostrar las ventajas que supone respecto a ellas la adopción del modelo de la sociedad de conocimiento</p> <p>5. Habrá que mostrar lo insostenible que ese planteo es con una TC tan poderosa.</p> <p>-Remarcar los daños que causa el manejo de las tecnociencias desde IIE.</p> <p>6. Fomentar el estar dispuesto a asumir nuevas maneras de pensar, sentir y organizarse con sus riesgos</p>
	<p><b>Se generan dudas sobre su adopción:</b></p> <p>7. No son posibles los cambios tan radicales</p> <p>8. ¿Es posible educar la mente y el sentir de individuos y colectivos para que estén capacitados para el cambio continuo en todos los aspectos de la vida?</p> <p>9. No se concibe que una sociedad pueda tener, toda ella, una</p>	<p>7. Los cambios drásticos son posibles y se han dado varias veces en la historia presentándose como un destino inevitable, aunque en plazos temporales más largos: de cazadores-recolectores a agricultores o a ganaderos; de estos a industriales</p> <p>8. Es fundamental valorar la flexibilidad de nuestra especie para el cambio</p> <p>9. Hacer sentir la contraposición de que quien es creativo, el que innova, ese</p>

	<p>orientación a la creatividad.</p> <p>10. Se continúa teniendo una idea romántica del 'creativo'.</p>	<p>sobrevive mientras que quienes no lo hacen son rápidamente marginados por los nuevos saberes y tecnologías, por los nuevos productos y servicios</p> <p>10. La creatividad tiene que ser en equipo. Argumentar en contra de ideas propias de otro tipo de sociedad expirada o en declive</p>
	<p><b>Descalificación de la sociedad de conocimiento por</b></p> <p>11. Considerarse utópica,</p> <p>12. Ser cosa de elites,</p> <p>13. Comporta grandes riesgos,</p> <p>14. Colonialista, eurocéntrica</p> <p>15. Inecesaria y una especulación</p> <p>16. Nos aleja necesariamente de las formas verdaderamente humanas de vivir. Es más un mal que una gran oportunidad para la sociedad.</p> <p>17. Sus consecuencias en la organización, en los valores, en los comportamientos, etc. son contrarias a la religión y, por tanto, a la espiritualidad</p> <p>18. Resulta irrealizable vivir haciendo cambios continuos en todos los niveles de la vida individual y colectiva. Jamás se ha vivido así</p>	<p>11. Mostrar que ya está operando en ciertos grupos, equipos</p> <p>12. Es una situación irreversible, cuya lógica demanda implicar a toda la población.</p> <p>13. Los riegos que genera solo se resolverán desde sus propias herramientas, no desde las de una sociedad anterior.</p> <p>14. Mostrar la sociedad de conocimiento como fruto de la dinámica de una historia que afecta a todos</p> <p>15. Ponderar que es una realidad y que no asumirla supone marginación</p> <p>16. Ponderar lo imprescindible que resulta para vivir en sociedades de conocimiento la libertad y la voluntariedad, la educación, la equidad y la justicia remarcando las ventajas humanizadoras que suponen.</p> <p>17. Diferenciar entre religión y espiritualidad presentándola como cultivo de la cualidad humana (CH) y la cualidad humana profunda (CHP). La sociedad de conocimiento será no religiosa pero con cultivo masivo de la CH y CHP. Mostrar que por primera vez su cultivo deja de ser optativo, se vuelve imprescindible.</p> <p>18. Hay que introducir la idea del riesgo y la necesidad de su gestión.</p>
	<p><b>Rechazo a la sociedad de conocimiento</b></p> <p>19. Se supone que hay escapatoria de la sociedad de conocimiento y que los pueblos pueden continuar viviendo a su manera, con su cultura tradicional, sea agraria, industrial moderada, etc.</p> <p>20. Hay que frenar esos cambios. Se pueden frenar.</p>	<p>19. Hacer comprender que no hay escapatoria, que la situación es irreversible aunque la sociedad de conocimiento puede tener diversas versiones</p> <p>20. Lo que resulta más eficaz para la sobrevivencia no se puede desdeñar. En cada uno de los cambios de estadio cultural del pasado ocurrió lo mismo. -Hay que poner de relieve con toda claridad y radicalidad las situaciones desfavorables que generan las sociedades de modelo IIIE(de investigación, información y explotación)</p>

2,3,4	2,3,4	2,3,4
<p>- necesidad de la CH mediante el cultivo de IDS-ICS (<i>interés, desapego, silenciamiento, indagación, comunicación y servicio</i>)</p> <p>- necesidad de un número crítico de cultivadores de la CHP (mediante IDS-ICS radical)</p> <p>- la necesidad de aprender a heredar la sabiduría de los antepasados pero no sus formas culturales.</p>	<p><b>Dudas sobre la compatibilidad de la CH y CHP en la sociedad de conocimiento</b></p> <p>1. El desarrollo de las tecnociencias es contrario a la CH y CHP.</p> <p><b>Dudas sobre la imprescindible necesidad de la cualidad humana (CH) y la cualidad humana profunda (CHP)</b></p> <p>2. La CH y la CHP siempre son optativas.</p> <p>3. La CH y la CHP no pueden ser condición de sobrevivencia porque son demasiado difíciles y sutiles para muchos de nuestros conciudadanos.</p> <p>4. Para el buen funcionamiento de individuos y sociedades, basta con ser responsable y respetar los principios morales, no serían necesarias ni la CH y menos la CHP</p> <p>5. Hay otras soluciones más factibles: la new age, la ética de empresas, la RSE, inteligencia emocional ...</p> <p><b>Dudas sobre la enseñanza de la cualidad humana (CH) y la cualidad humana profunda (CHP)</b></p> <p>6. Se parte del supuesto de la maldad humana: los individuos y las</p>	<p>1. Hacer entender el peligro de que las tecnociencias estén en manos de gentes sin CH y CHP.</p> <p>2. La CH y la CHP son imprescindibles y practicables en la nueva sociedad; argumentar que ya no son optativas.<sup>448</sup></p> <p>3. La CH y la CHP son necesarias, posibles y muy ventajosas. Solucionan la explotación, las injusticias, dan libertad, y, en un grado u otro, pueden llegar a todos<sup>449</sup>.</p> <p>-Hacer ver que la CHP está al alcance de todos.</p> <p>4. Destacar que la CH y la CHP son necesarias para ser creativos</p> <p>-Argumentar que los principios morales que se toman como atemporales y propios de nuestra naturaleza, son construcciones correlatos a una determinada interpretación</p> <p>5. Explicar que no son solución porque mantienen la epistemología y la noción antropológica de la sociedad anterior de IIE (de investigación, información y explotación); porque mantienen en algún grado la egocentración, lo que es un impedimento al cultivo del interés incondicional por todo, el desapego, el silenciamiento.</p> <p>-Hacer entender que la CH se diferencia de la ética</p> <p>6. Enfatizar que el cultivo de la CH y la CHP es condición de sobrevivencia<sup>450</sup></p>

<sup>448</sup> Hay que ponderar con fuerza que el nuevo modo de sobrevivencia supone un grandísimo riesgo, posiblemente el mayor que ha sufrido nuestra especie a lo largo de toda su historia. Y no sabemos si seremos capaces de adquirir la CH necesaria para conducir todo ese aparato tecnocientífico, siempre creciente, con todas las consecuencias que supone para nosotros y para todas las especies vivientes.

<sup>449</sup> Hacer ver que el egoísmo es la causa de las desigualdades, de la explotación, etc. y hacer comprender que la cualidad humana profunda son el antídoto de la explotación.

	<p>sociedades son naturalmente egoístas y así se comportan siempre, con algunas excepciones.</p> <p>7. Una CH extendida, en un grado u otro, a toda la sociedad, es una utopía irrealizable. El único modo de controlar a las gentes es la sumisión mediante leyes y sanciones.</p> <p>8 No se ve posible o muy difícil enseñar la CH y la CHP en las escuelas, universidades, centros para adultos, organizaciones cívicas.</p> <p>9. No es posible heredar la sabiduría de las tradiciones sin creencias ni sumisiones</p> <p>10. Parece caótica e inviable una situación en la que cualquiera pueda tener acceso directo a la sabiduría del pasado, sin mediadores institucionalizados.</p> <p>11. No es posible la lectura de textos sabios del pasado por su dificultad de comprensión</p>	<p>7. Toda la colectividad debe preocuparse por el cultivo masivo de la CH ayudando a los individuos y colectivos que pretenden cultivar la CHP y creando centros de estudio de la CHP accesibles a todo el mundo, que se preocupen por adquirir procedimientos de cultivo adaptados a la sociedad de conocimiento acudiendo a los expertos sabios del pasado.</p> <p>8. Para realizar la CH y CHP, habrá que buscar sinergias, alianzas, centros de cultivo, lo que requiere estudiar cómo.</p> <p>9. Hacer entender que la CHP no es sometimiento a nada sino indagación libre. Mostrar que la CH y la CHP son instrumento de libertad</p> <p>-Hacer entender que en el pasado la sumisión sustituía, en parte la CH, ahora no es posible.</p> <p>-Mostrar que las tradiciones de sabiduría, bien entendidas, son la mayor fuente de CH y CHP.</p> <p>10. Hacer entender que se asocia la CH con la religión y la espiritualidad porque los textos que hablan de ella son principalmente religiosos. Ello es solo uno de los posibles acercamientos a la CH y la CHP ligada a un momento cultural.</p> <p>-valorar la riqueza y la inevitabilidad de la diversidad</p> <p>11. En los textos religiosos fuente habrá que separar con claridad las formas del contenido.</p> <p>-Habrá que hacer ver el interés que presenta la sabiduría de los antepasados.</p> <p>-Mostrar que las tradiciones de sabiduría, bien entendidas, son la mayor fuente de CH y CHP.</p>
<p><b>5.</b></p> <p>Se vive en simbiosis completa entre los individuos de un</p>	<p><b>5.</b></p> <p><b>Se mantienen concepciones como: individualismo</b></p> <p>1. El individualismo autárquico.</p>	<p><b>5.</b></p> <p>1. Explicar que la concepción de que el individuo va a su interés, y que la sociedad es el pacto de individuos egoístas, ello constituye el núcleo de la sociedad liberal IIE</p>

<sup>450</sup> Porque si el poder de las tecnologías y de los nuevos productos y servicios lo dirigen, lo gestionan y usan personas y colectivos sin CH, de espíritu egoísta y depredador a corto plazo y sin contemplaciones, se pone en riesgo inminente la sobrevivencia de la habitabilidad del planeta; se crean desigualdades, faltas de equidad entre personas y grupos humanos, entre países; se rompe la comunicación humana que se precisa en el trabajo en equipo, por lo que se entorpece la investigación y la indagación.



equipo, entre equipos, entre países y con el medio	<p>2. La sociedad como pacto de individuos egoístas.</p> <p>3. El mejor medio para el bien colectivo es que cada uno vaya a su interés.</p> <p>4. Vivir desde el individuo es un dato intocable de la naturaleza humana.</p> <p>5. La forma de vivir individualista, liberal-capitalista, no tiene alternativa real.</p> <p>6. La competencia es motor</p>	<p>2. Será necesario fomentar la confianza.</p> <p>3. Todas estas son concepciones propias de la sociedad de IIE que dejan de ser adecuadas en la nueva organización.</p> <p>4. La mejor manera para asegurar la sobrevivencia es trabajar en equipo</p> <p>5. La nuestra es una no-naturaleza</p> <p>6. Habrá que estudiar competencia sin rivalidad. Desde el espíritu de equipo la competencia no es camino viable</p>
	<p><b>egoísmo</b></p> <p>7. La creatividad sólo funciona eficazmente movida por el egoísmo.</p> <p>8. El egoísmo es el único motor de individuos y colectivos, es irremediable, luego es imposible la existencia de equipos perfectamente coordinados, confiados, sin competencia entre los miembros.</p> <p>-No parece realista pensar y pretender que en los equipos cada miembro no vaya, de una forma u otra, a su propio interés.</p>	<p>7. la creatividad de todos en equipos se potencia</p> <p>- Será preciso estudiar cómo crear y gestionar equipos tales como las orquestas, el teatro, empresas creativas, los grupos científicos, la familia. Estudiar casos y ver si son exportables</p> <p>8. En la sociedad de conocimiento el espíritu de equipo es central: la sobrevivencia depende de la cohesión, comunicación del equipo<sup>451</sup></p> <p>-Establecer la cultura de trabajo en equipo en todos los niveles educativos.</p> <p>-Será preciso mostrar con toda claridad la relación necesaria entre equipos y el cultivo de la CH y la CHP.</p>
	<p><b>estructura jerárquica con sumisión</b></p> <p>9. Aunque se pueda reconocer que pequeños equipos creativos pueden funcionar sin sumisión, no se ve viable que toda la sociedad, a todos sus niveles se organice en equipos sin sumisión.</p> <p>-Se piensa que se generará una sociedad con dos estratos: el de equipos sin sumisión y el de equipos con sumisión.</p> <p>10. Sobrevivir formando equipos funcionando simbióticamente y no gracias a la sumisión, parece un propósito irrealizable pues ignora que</p>	<p>9. Todos los ciudadanos deben ser conscientes y percibir que los miembros de esta sociedad son interdependientes, es decir, que es perjudicial para los individuos y para el colectivo que se genere algún tipo de marginación, entonces todos cuidan de todos. Aquello que perjudica la correcta inserción del individuo en la sociedad de conocimiento, perjudica consecuentemente también a la colectividad. Lo mismo sobre la simbiosis con el medio: lo que perjudica al medio perjudica a la colectividad. Cuidar el medio es cuidar a los ciudadanos</p> <p>10. La sumisión es coercitiva para la creatividad, habrá que entender que no es la organización que conviene ahora. Es viable ese modo de cohesión</p>

<sup>451</sup> Remarca que la complejidad de las tecnologías en las nuevas sociedades y en un mundo globalizado, no posibilita otra cosa que sobrevivir formando equipos a todo nivel, cuanto más cohesionados mejor. Así es que el espíritu de equipo es central. Todos somos responsables de todos por lo que resulta desastrosa toda actitud individualista en el aspecto que sea.

	el egoísmo es innato. 1.1. No parece realista pedir que todos los miembros de las sociedades tengan espíritu de equipo.	teniendo en cuenta la CH, y que es condición de sobrevivencia. 1.1. Hacer entender que el beneficio propio está mejor asegurado en el seno de equipos creativos.
6. En la sociedad de conocimiento habrá que crear y transformar los proyectos axiológicos colectivos (PAC) al ritmo que marcan las creaciones científico-tecnológicas, de servicios y productos.	6. <b>Dudas</b> 1. que sea posible vivir cambiando siempre, a todos los niveles y también en el PAC 2. que sea posible motivar con valores fluidos 3. dificultad en pensar valores fluidos 4. que la sociedad de conocimiento no existe o no exige hacer grandes cambios, porque las tecnologías y sus consecuencias pueden ser manejadas, como hasta ahora, pero con un poco más de responsabilidad y regidas por los valores de siempre. 5. No se sabe cómo realizar los PAC. 6. Se duda de que los proyectos axiológicos colectivos (PACs) tengan que ser contruídos con la participación de los miembros de una colectividad, es sumamente peligroso y caótico. Aún no tenemos herramientas contrastadas para ello.	6. 1. Somos animales flexibles. Exponer que la naturaleza humana es una no-naturaleza <sup>452</sup> . 2. Hay aprender a vivir sintiéndose cómodo cambiando los proyectos axiológicos colectivos (PACs) cuando convenga. 3. Ello va a suponer que se crea un saber sobre su construcción y que el colectivo deba tener nociones sobre ello pues deberán aprender a crear y modificar proyecto axiológico colectivo (PAC) cuando haga falta. 4. Argumentar contra la idea de unos valores intrínsecos a la naturaleza humana, siempre tienen que adecuarse al modo de sobrevivencia. Urgencia de construir un PAC para la sociedad de conocimiento 5. Habrá que generar un saber sobre lo axiológico que aún no está construido 6. Habrá que formar a todos, en un grado u otro en la epistemología axiológica para que puedan conducirse. La sociedad de conocimiento tendrá que funcionar por participación de todos generando pactos. Sólo así se puede dar la adhesión voluntaria, no es posible la sumisión

<sup>452</sup> Recordemos lo que hemos apuntado en otros apartados de este trabajo. La idea de Corbí de que nuestra naturaleza es una no-naturaleza se fundamenta en que la lengua crea una estructura ternaria en los humanos: el sujeto de necesidad, la lengua como intermediaria, y el medio. Por el habla se transfiere el significado de las cosas a un soporte acústico siendo la palabra la unión del significado y el significante acústico, refiriéndose a las cosas.

De ahí se deduce que accedemos a la realidad por dos vías: a través del significado que tiene para nosotros, que es una interpretación/valoración en relación a nosotros como vivientes necesitados; y también directamente a las cosas mismas sin la mediación de su significado para el viviente necesitado que somos. Así, las cosas no quedando encerradas en los significados que les atribuimos, muestran más dimensiones de las que les atribuimos lo que permite que ni el medio ni nosotros mismos quedemos enclaustrados en una interpretación/valoración, todo puede tener, con respecto a nosotros, otras significaciones de las que les atribuimos. Llegamos a saber que las realidades al existir en sí mismas, no tienen ninguna de las significaciones que les atribuimos. Esa libertad del medio equivale a una no-naturaleza.

Los significados del medio nos vienen dados con el entorno mismo, nos vienen dados a través de la lengua, mediante la modelación que hacemos de lo que nos rodea, y que asimilamos a través de la socialización. Con la modelación nos construimos una naturaleza, que es una interpretación y valoración del medio y de nosotros mismos, y también unas formas de actuar en él, y lo hacemos aprendiendo a hablar en grupo.

Esta naturaleza no-naturaleza, de estructura ternaria, es una forma de la vida para la adaptación rápida a los cambios del medio o para provocarlos. (C\_EA2: 23-24)

	<p>7. No parece realista pensar que se enseñará a crear o intervenir en la creación y transformación de los proyectos axiológicos colectivos (PACs) en las escuelas, en las universidades, en los centros públicos y organizaciones cívicas.</p> <p>8. Se percibe peligro en que todos posean este conocimiento, se puede generar mucha diversidad difícil de gestionar</p> <p>9. Suscita mucha dificultad y cierto rechazo pensar que los humanos necesitamos programación incluso a nivel estimulativo</p>	<p>7. Nunca habíamos vivido así, pero no hay otra salida. Tenemos que hacerlo posible.</p> <p>-Si queremos que los PACs sean motivadores para todos, todos deben intervenir en su formación. Se podrá porque es imprescindible.</p> <p>8. Los proyectos axiológicos colectivos (PACs) son fruto y condición de la libertad.</p> <p>-Ponderar la riqueza que supone la variedad de proyectos axiológicos colectivos (PACs), intentar eliminar la tentación de un PAC único.</p> <p>9. Los humanos nos auto-programamos en todos los ámbitos, también el axiológico, si no lo hiciéramos no somos viables, todas las culturas lo han tenido que hacer.</p>
	<p><i>Se mantienen ideas propias de culturas de sociedades anteriores</i></p> <p>10. Vivimos como pide nuestra naturaleza:</p> <ul style="list-style-type: none"><li>- los valores son innatos, dados por la naturaleza de las cosas, no hay que crearlos</li><li>- los valores están ahí, al alcance de todos y son perennes, transhistóricos y universales.</li><li>- se piensa que formulaciones tales como ‘solidaridad, justicia, igualdad, libertad, responsabilidad, etc.’ son valores operativos.</li><li>- se continúa sosteniendo el supuesto de que tenemos una naturaleza establecida e inmutable de cuerpo y espíritu, o compuesta de animalidad y racionalidad; y desde esa perspectiva lo axiológico no se puede considerar como completamente construible</li></ul> <p>11. Realmente no se puede cambiar gran cosa en la sociedad y en los individuos.</p> <p>12. La creatividad es un don.</p> <p>13. Parece imposible programar la estimulación de individuos y colectivos.</p> <p>- Se piensa que los proyecto axiológico colectivo (PAC) son un lavado de cerebro</p>	<p>10. Desmontar la epistemología mítica en torno a los valores.</p> <p>- Desde la perspectiva de que el habla nos constituye como animales viables, es decir que a través de ella construimos una modelación del mundo, ello indica que no tenemos una naturaleza fijada, ni tampoco las cosas.</p> <p>11. Los humanos y los colectivos siempre han sido contruidos por las culturas</p> <p>12. la creatividad está ligada al cultivo de IDS-ICS y por tanto se puede educar al igual que se puede educar el gusto por la poesía, la pintura, la música. Habrá que estudiar las maneras</p> <p>13. La estimulación se programa culturalmente de manera que se adecúe al mundo concomitante a la forma de sobrevivir. Sin esa estimulación adecuada no sobreviviríamos.</p> <p>- Esta postura impide ver la urgencia de crear los PACs para la nueva sociedad</p>



	14. No se entiende que la motivación de los equipos sea una prioridad, bastaría con la voluntad de trabajar juntos. -Parece más adecuado que sean los especialistas los creen los proyecto axiológico colectivo (PAC) y el resto solo le resta someterse.	14. la cohesión del equipo debe realizarse a niveles profundos de la estimulación, y eso es lo que hay que configurar para que funcione adecuadamente. -El proyecto axiológico colectivo (PAC) de un equipo debe estar construido de común acuerdo entre todos, para que se de una buena motivación.
7. necesidad de adhesión voluntaria a la sociedad de conocimiento y a su proyecto	7. <i>Dudas</i> 1. Los equipos solo son realizables con sumisión. En ello aparece la tentación de mantener algo de postura de sumisión - No es viable una sociedad sin jerarquía cohesionada mediante la adhesión voluntaria. - Parece un sueño la organización creativa de personas libres cohesionadas por la adhesión voluntaria al proyecto axiológico colectivo (PAC) que ellos mismos construyen 2. La adhesión voluntaria no influye en el desarrollo de una organización, basta con que la dirija un experto.	7.  1. Habrá que remarcar que la imposición y la sumisión imposibilitan o impiden gravemente la creatividad y la CH por ello todo lo axiológico en la sociedad de conocimiento debe estar teñido de adhesión libre y voluntaria. - Hasta los animales colaboran, así que en el caso humano, como no hay otro remedio, se podrá hacer.  2. Hay que hacer comprender que en la sociedad de conocimiento la dirección de lo que acontezca está en las manos de los individuos, no puede ser más que un acuerdo, hence un sometimiento.
8. 9. La libertad es condición imprescindible de las sociedades de conocimiento, que debe ir acompañada de la libertad de opciones axiológicas, siempre bajo el marco de patrones comunes acordados por todos.	8. 9. <i>Dudas</i> 1. No se puede vivir colectivamente sin imposiciones axiológicas - Somos egoístas y se ve difícil que la libertad no comporte una confrontación de intereses - Se ve como imposible la posibilidad de vivir libres de toda imposición axiológica y de modo de vida 2. la diversidad de opciones axiológicas implica conflicto, caos 3. No parece muy posible crear personas libres de verdad que, además, sean capaces de discernir los proyectos axiológicos colectivos (PACs) para adherirse o no voluntariamente.	8. 9.  1. Estamos irremisiblemente en las propias manos. No hay alternativa posible. Habrá que aprender a vivir en base a acuerdos  2. Hay que andar por un camino nuevo en la globalización 3. Es preciso fomentar la confianza contando con la CH y la CHP

	<p><b>Resistencias</b></p> <p>4.No se conecta la libertad con la creatividad y con la sobrevivencia en la sociedad de conocimiento.</p> <p>5. Parece muy peligroso eliminar la sumisión de todos los niveles de la vida.</p> <p>6. Manejarse en una sociedad con esta organización, sería poco menos que imposible.</p> <p>7.Se piensa que sólo hay una opción axiológica correcta.</p> <p>- Se tiene miedo de que haya más de una opción axiológica posible.</p> <p>- Se teme la diversidad.</p>	<p>4. Habrá que hacer entender la interrelación entre los rasgos de la sociedad de conocimiento: la creatividad, la simbiosis, la adhesión voluntaria solo son viables si hay libertad. Y esta no puede ser total si hay imposición axiológica.</p> <p>5. Hay que poner de relieve que la libertad supone asumir riesgos y para ambas se necesita tener confianza en sí mismos.</p> <p>6. Habrá que remarcar que la libertad en lo axiológico pone de manifiesto la necesidad de creación de un PAC</p> <p>7. Habrá que fomentar el gusto por la complejidad y la riqueza de opciones axiológicas.</p>
<p><b>10.</b></p> <p>La sociedad de conocimiento está intrínsecamente ligada a la equidad y la solidaridad entre individuos, entre grupos, entre países y con el medio.</p>	<p><b>10.</b></p> <p><b>Dudas</b></p> <p>1. Se duda que la equidad y la justicia sean realizables, muchas veces se ha intentado y no se ha conseguido</p> <p>2. Se duda que la equidad y la justicia sean exigencia de las sociedades de conocimiento, más bien parece que la intensificación de la sociedad de conocimiento lleva necesariamente a más explotación y desigualdad.</p> <p>3. Es una utopía irrealizable porque lo que hay entre las gentes es la competencia, no la equidad y la justicia.</p> <p>- Que la equidad y la justicia sean una condición imprescindible para la sobrevivencia de todos los habitantes del planeta, suena a un ideal irrealizable.</p> <p>4. Se cree que la creatividad no tiene nada que ver con la equidad y la justicia porque se continúa pensando que la creatividad es una cuestión individual, el equipo no cuenta</p>	<p><b>10.</b></p> <p>1. la equidad y la justicia son imprescindibles para el establecimiento de la sociedad de conocimiento, por ello habrá que implementarlas.</p> <p>2. Sin equidad y justicia no puede darse adhesión voluntaria ni libertad ni trabajo verdaderamente en equipo, es pues una condición de posibilidad de la sociedad de conocimiento.</p> <p>3. Quienes quieran ser creativos, prósperos y felices, tendrán que ser equitativos y justos. Por primera vez la equidad y la justicia es una condición imprescindible para la sobrevivencia de todos y cada uno de los habitantes de la tierra</p> <p>-Habrá que hacer comprender que la exigencia de equidad y justicia no es un postulado utópico, sino una exigencia de las sociedades de conocimiento.</p> <p>-Combatir la idea de que las desigualdades son el motor de la sociedad.</p> <p>4. En la sociedad de conocimiento la creatividad que tiene que generar nueva tecnociencia, nuevos productos y servicios maneja mucha complejidad por lo que el equipo será la organización de trabajo más adecuada. Para un máximo rendimiento del equipo es preciso que funcione con equidad y justicia.</p> <p>5. es condición de sobrevivencia, así que deberá ser posible.</p>
<b>11.</b>	5. Se ve difícil que sea posible una sociedad toda ella creativa y con equidad y justicia.	

necesidad de <i>espíritu de indagación</i> generalizado y en simbiosis, en todos los campos.	<p><b>11.</b> <b>Dudas</b></p> <p>1. El espíritu de indagación es cosa de unos pocos, no es necesario para todos.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- El espíritu de indagación se presenta en muy pocos hombres, es difícil concebir toda la colectividad movida por el espíritu de indagación</li> <li>- No parece que el espíritu de indagación pueda llegar a ser algo accesible a todos los miembros de una sociedad, es cosa de pocos. Parece un deseo irrealizable.</li> </ul> <p>2. Orientar todas las estrategias de las sociedades de conocimiento a crear en todos el espíritu de indagación parece un despilfarro de energías que no parece poder dar el fruto que se pretende.</p>	<p><b>11.</b></p> <p>1. En las sociedades de conocimiento el espíritu de indagación es cuestión de sobrevivencia y debe extenderse a todos, a menos que se acepte partir a la sociedad en dos bloques</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>-Habría que buscar los medios para quitarle obstáculos.</li> <li>-Habría que cultivarlo desde pequeños</li> <li>-Habría que hacer comprender que la prosperidad depende del grado de espíritu de indagación: donde haya espíritu de indagación, habrá prosperidad económica y de todo tipo; donde no lo haya, faltará la prosperidad en todas sus gamas</li> </ul> <p>2. El espíritu de indagación es una exigencia de la epistemología no mítica y es la base de la creatividad.</p>
<p><b>12.</b></p> <p>educación de por vida</p>	<p><b>12.</b> <b>Retencencias</b></p> <p>1. Se continúa pensando como un mero pasaporte al trabajo.</p> <p>2. Resulta cara.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Parece prácticamente imposible la educación como ocupación central de toda la vida de los todos miembros</li> <li>3. para todos los miembros de la sociedad parece algo irrealizable, prácticamente imposible</li> <li>- el conocimiento no puede extenderse a todas las capas sociales</li> <li>- la sociedad de conocimiento es cosa de elites.</li> </ul> <p>4. Se ve como penosa y aburrida</p>	<p><b>12.</b></p> <p>1. Quien deja de aprender e indagar, se para en el seno de una sociedad en continua transformación, cambio y movimiento. Dejar de aprender es aceptar la marginación y la muerte.</p> <p>2. es la mejor inversión para el futuro</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>-abandonar la educación a cualquier edad es marginación</li> </ul> <p>3. Habrá que enseñarla en todas partes y en todos los aspectos, de la misma manera que se propugna hacer ejercicio para todos</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>-La educación es siempre viable. Tendría que hacerse en todos los entornos, no sólo en la escuela o la universidad.</li> <li>- Explicitar los diversos tipos de educación: científica, técnica, axiológica, política, organizativa, de quehaceres prácticos, etc.</li> <li>-Habría que prestar especial atención a la educación en epistemología axiológica.</li> </ul> <p>4. Hay que combatir la idea de que es penosa y aburrida.</p>

### 5.2.3 Esquematización de los pasos para la construcción de proyectos axiológicos colectivos en las sociedades de conocimiento

Los pasos a dar serían:

1º. Estudiar las condiciones generales de sobrevivencia, funciones V, en las nuevas condiciones culturales propias de las sociedades de conocimiento y cambio continuo, abordando el caso particular del colectivo para el que se está construyendo el proyecto axiológico colectivo, PAC.

2º. Formulación de postulados axiologizantes.

De una primera opción por vivir en y a través de las sociedades de conocimiento, una decisión tomada desde la libertad y la comprensión de la inevitabilidad de esta opción, se van a derivar una cadena de condiciones de posibilidad que forman una estructura jerárquica.

Una cadena que condensa los postulados ya expuestos podría ser la siguiente:

- Optar necesariamente por la sociedad de conocimiento
- Postular que esta sociedad afecta a la globalidad de sociedades, así como a ámbitos particulares. La globalidad debe extenderse también al medio así es que el crecimiento acelerado de ciencias y tecnologías exige tener explícitamente en cuenta la sostenibilidad.
- Generar novedad tecnocientífica, de productos y servicios requiere de la intervención de una diversidad de ciencias y tecnologías, así es que solo se llevará a cabo en interdependencia mutua creativa de individuos y equipos.
- Y ello requiere máxima libertad y democracia para que pueda darse una fluida creatividad. Habrá que descartar la jerarquía que implica sumisión pues obstaculiza la creatividad
- La libertad y la democracia, condiciones de creatividad, precisan de una gran comunicación que es más que información.
- La comunicación no podrá funcionar sin confianza mutua y sin equidad. Lo que va a conducir a la tendencia a eliminar las diferencias valorativas entre sexo, razas, opciones espirituales pues no son adecuadas para las sociedades basadas en el conocimiento, pues perjudican la dinámica creativa.

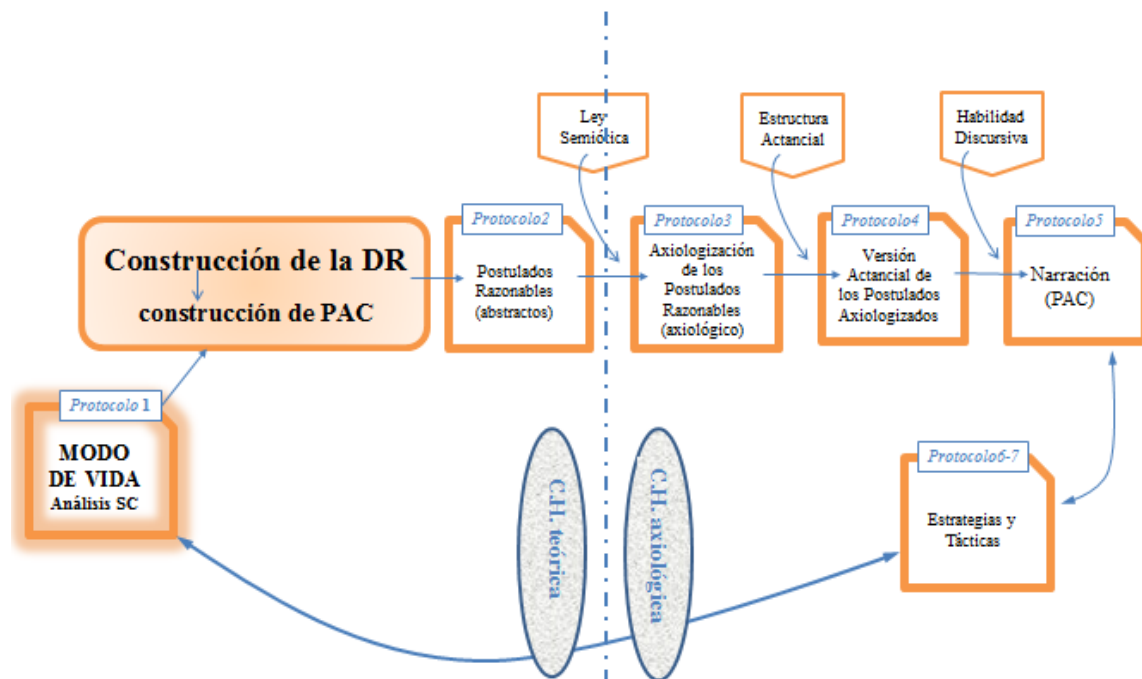
3°. Axiologizar los postulados

4°. Construcción de un proyecto axiológico colectivo con formato de narración, para lo que tenemos que pasar los postulados axiologizados por la estructura actancial. La narración no podrá construirse a la manera de los mitos que se apoyaban en revelaciones sino que deberá fundamentarse en argumentaciones bien fundadas.

5°. Diseñar la estrategia general para llevar a las personas o colectivos concretos a que acepten voluntariamente los proyectos axiológicos construidos. Esa estrategia general será siempre una forma concreta de cultivo de la cualidad humana en interdependencia mutua, adecuada a la situación del colectivo de que se trate.

6°. Determinar cuidadosamente las tácticas que deben aplicarse para conseguir implantar tanto la cualidad humana, como el proyecto axiológico colectivo de que se trate según la pretensión de una organización determinada.

Plasmados los pasos en un esquema quedarían así:



### 5.3 Conclusión

Aceptando que la sociedad de conocimiento está ya asentada, tanto a nivel de los países desarrollados como incluso de los en vía de desarrollo, hay que admitir que este tipo de sociedad supone una interpretación de la realidad, a todo nivel, continuamente cambiante. Las tecnologías evolucionan al mismo ritmo que las ciencias y ambas interactúan entre sí para la aceleración de los procesos. La posibilidad de nuevos productos y servicios crece continuamente, casi al mismo ritmo.

El resultado de esta dinámica es la pérdida, quizá para siempre, de las formas de vida estables. La razón se halla en que las transformaciones tecnocientíficas y sus consecuencias, provocan cambios continuados en las formas de vida, de organización, de actuación, de valoración, de cohesión colectiva, y en este proceso dejan de ser operativos los proyectos colectivos axiológicos estables recibidos del pasado. Nada permanece inalterable, tampoco la manera de sentir y vivir las realidades, y eso constituye una gran novedad en la historia de nuestra especie.

Las graves disfunciones que se producen en las sociedades de conocimiento, (destrucción del medio, calentamiento acelerado del planeta, conflictos entre países y entre capas sociales, miseria extrema de ciertos sectores sociales extensible a países enteros...), muestran que no disponemos de un proyecto axiológico colectivo (PAC) adecuado a ellas. Podemos observar que a falta de proyectos axiológicos colectivos, PACs, las nuevas sociedades se rigen por los propios de las sociedades anteriores de IIE (de investigación, información y explotación), es decir las basadas en la investigación, en la información y la explotación de personas y del medio considerados como recursos. A lo cual se junta la desatención a la cualidad humana (CH) y la cualidad humana profunda (CHP) por la inadecuación cultural de las tradiciones religiosas. Todo ello conduce a un manejo muy poco cualitativo de las tecnociencias orientándose a la obtención de beneficios a corto plazo al coste que sea.

Ante una situación como la que supone la sociedad de conocimiento que tiene entre manos todo el poder de las ciencias y tecnologías pero sin ningún proyecto axiológico colectivo para poder manejarlo axiológicamente hay que buscar una respuesta a este vacío. No es buena solución que la sociedad de conocimiento mantenga un sistema axiológico compuesto de un conjunto de residuos del pasado, que al ser inadecuados, vuelven los saberes científicos en contra de toda la vida en la tierra.

La crisis<sup>453</sup> de las religiones en su condición de sistema milenario de programación colectiva, pone de relieve el desmantelamiento axiológico en el que vivimos. La crisis actual de las ideologías ha mostrado que tampoco son adecuadas para la sociedad de conocimiento, de las que podemos decir que han sido construcciones axiológicas de tránsito entre las sociedades preindustriales y las sociedades de conocimiento.

En este capítulo hemos presentado unas bases para la creación de proyectos axiológicos colectivos (PACs) adecuados a la sociedad de conocimiento construidas desde el razonamiento y fundamentadas en una antropología que toma al humano como animal constituido por el habla, es decir hemos planteado unos protocolos a partir de una concepción de la persona que no necesita de supuestos como espíritu, alma, razón. Estos protocolos propuestos por Corbí como pasos para la construcción de PACs nos parecen ser una herramienta ordenada, lógica y que se adecua a la organización de la sociedad de conocimiento, aunque siendo esta una primera aproximación a la cuestión seguramente va a precisar de mayores concreciones y puntualizaciones en el futuro.

Las sociedades de conocimiento deben tomar la opción de configurar todos sus niveles adecuadamente a su dinámica laboral, lo que va a suponer que primero habrá que sintetizar, en una corta expresión, lo que implica la sociedad de conocimiento de manera que nos sirva a modo de paradigma para aplicarlo a todos los ámbitos como *‘indagación constante en simbiosis completa’*; habrá que dar una orientación a esa opción, que si lo que se pretende es la sobrevivencia el proyecto axiológico colectivo (PAC) deberá dirigirse hacia la calidad de vida; finalmente se definirán postulaciones axiológicas deducidas lógicamente de la opción y orientación que toma el colectivo. Los nuevos postulados deben ser capaces de dotar de contenido axiológico a la opción central de las sociedades de conocimiento de vivir de la *‘indagación constante en simbiosis completa’*.

Todo proyecto axiológico tendrá que partir de este conjunto de postulados y concretarlos en las posibilidades y capacidades de los individuos de los colectivos

---

<sup>453</sup> Pensamos que la crisis es irreversible y a la vez muy relevante para la conducción de la sobrevivencia de la vida en el planeta. Pero nos damos cuenta que la población en general considera que no tiene por qué tener repercusiones importantes en la vida colectiva. Se cree que con las ciencias, que se extienden a todos los aspectos de la vida humana, junto con una moral bien asentada y consecuente será suficiente para la correcta conducción de la sociedad. El fundamento de la moral, según esta opinión, serían la razón y las virtudes acordes con la naturaleza humana. Nuestra postura desarrollada en este capítulo es que la naturaleza humana es una no-naturaleza que mediante el habla adquiere una configuración que convierte en viable a los individuos. Nos toca vivir un cambio de modelo de sociedad y, consecuentemente, un cambio de proyecto axiológico colectivo que deberemos construir de manera consciente.



concretos, en la situación geográfica y teniendo en cuenta la historia y su peculiar forma de ser, pero a la vez, teniendo en cuenta las condiciones de globalidad en el funcionamiento actual dentro y fuera del colectivo.

Cada proyecto axiológico supone una concreción de la sociedad de conocimiento, su dinámica, su lógica y sus consecuencias, definiendo el tipo de sociedad de conocimiento que se quiere. Por ejemplo deberá escoger entre la construcción de una sociedad de conocimiento con cultivo de la cualidad humana y la cualidad humana profunda, o bien una sociedad focalizada en la eficacia y la abundancia, o bien construir un término medio entre ambas. Deberá optar por qué ciencias y tecnologías, qué productos y servicios se quieren crear, y con qué finalidad. Tendrá que decidir qué nicho se pretende ocupar, teniendo en cuenta la viabilidad que se dispone supuesto el medio y las gentes que deben crearlos.

También deberá tomar una resolución sobre qué hacer con el medio: si tomarlo como un puro recurso, o si cuidar de él.

El conjunto de postulados presentados, su jerarquía, sus interdependencias mutuas, son sólo postulaciones axiológicas racionales, por lo que en este estadio aún son incapaces de llegar al sentir. Para poder afectar al sentir deben pasar por un tratamiento semiótico que los adecue a nuestra sensibilidad ya que no entiende de postulaciones racionales.

Nos parece muy adecuado que esta herramienta propuesta por Corbí se plantee desde un análisis lógico tanto en el punto de partida, las condiciones de la sociedad de conocimiento, como en el desarrollo de los diferentes pasos, evitando tener que acudir a presupuestos esencialistas en los humanos tan difíciles de sostenerse hoy. Hemos planteado que toda la construcción debe estar libre de epistemología mítica (EM) para pasar a apoyarse en la epistemología no mítica (EnoM). También nos parece muy adecuado hacer uso de los estudios de semiótica sobre la estructura profunda de los cuentos (relatos axiologizantes) de Greimas y Propp pues aportan procedimientos aplicables a la construcción de proyectos axiológicos colectivos que irremediamente deberán tomar la forma de narración.

Los pasos de construcción de proyectos axiológicos colectivos (PACs) presentados ponen de manifiesto que inexorablemente debemos tomar las riendas de nuestra autogestión colectiva, para lo que necesitamos plantearnos societariamente tener



que optar por vivir de la creación de ciencia y tecnología, productos y servicios. A partir de tomar esta opción, los colectivos deberán acordar cómo quieren vivir a nivel local y a nivel global, por dónde conducir las tecnociencias con sus investigaciones y creaciones científicas y tecnológicas. Con base a estas decisiones y con los requisitos propios de la organización creativa de toda sociedad de conocimiento, cada colectivo deberá concretar un conjunto de postulados axiologizantes referidos a su organización colectiva. Estos postulados axiologizantes surgidos de un análisis lógico habrá que axiologizarlos a través de sus contrarios siguiendo la estructura elemental de la significación, para a continuación los postulados convertidos en axiológicos pasarlos por la estructura actancial. A partir de ella se puede ya construir la narración axiológica sobre el proyecto colectivo. Después se necesitará contrarrestar las oposiciones y potenciar los ayudadores del proyecto para lo que habrá que diseñar estrategias y tácticas.

Planteamos que estos pasos se deberán recorrer a todos los niveles de las organizaciones, desde lo más general a lo concreto y particular.

Todos los pasos de construcción de los PACs están bajo nuestra responsabilidad. Nunca jamás hubo una transformación de esta naturaleza, tan radical y realizada tan conscientemente. Por ello mismo la cualidad humana aquí definida como el cultivo del interés por toda realidad (I), distanciamiento de las necesidades (D), silenciamiento de los propios moldes mentales (S) unido al cultivo de la indagación (I) la comunicación (C) y el servicio (S) (IDS-ICS), resulta un elemento imprescindible para la buena conducción de esta construcción y su implementación.

También hemos visto lo que la sociedad de conocimiento ofrece a los individuos y a los grupos: la posibilidad de una vida orientada a un trabajo creativo, no rutinario, libre, indagador, en equipo cohesionado por la comunicación voluntaria en torno a un proyecto, en cuya elaboración todos habrán intervenido, en un grado u otro. Resulta una oferta de una vida de solidaridad y comunicación con todos los pueblos, tradiciones y culturas, respetando y cuidando con esmero el medio.

Hemos ponderado que no asumir voluntariamente e intensamente la oferta-imposición que supone la sociedad de conocimiento, irremediablemente implica marginación.

El modelo de la sociedad de conocimiento supone la posibilidad de una educación e indagación constante para todos los individuos y grupos y, sobre todo, ofrece unos modos de cultivo de la cualidad humana y cualidad humana profunda sin

imposiciones, ni sumisiones, y a la vez que es una oferta desde la libertad, su cultivo se presenta como necesario y no optativo, es decir realizado por todos los miembros del colectivo.

Hemos sostenido que la sociedad de conocimiento es una oferta que a la vez es una imposición puesto que se presenta como la única opción viable para organizar y dirigir las sociedades que viven de la creación continuada de ciencia y tecnología, servicios y productos.



## CAPÍTULO 6. A MODO DE VERIFICACIÓN: ANÁLISIS DE LA PROPUESTA KICHWA DEL SUMAK KAWSAY DE ECUADOR, COMO PROYECTO AXIOLÓGICO PARA UNA SOCIEDAD DE CONOCIMIENTO A PARTIR DE LAS HERRAMIENTAS DE LA EPISTEMOLOGÍA AXIOLÓGICA

Para realizar una análisis de un caso concreto desde la epistemología axiológica expuesta hemos escogido el proyecto del Presidente Correa de Ecuador para convertir el país en sociedad de conocimiento<sup>454</sup> tomando como orientación el Buen Vivir o Sumak Kawsay<sup>455</sup> del pueblo aymara y quechua.

---

<sup>454</sup> Con ocasión de la inauguración de la Feria Científico Tecnológica Innopolis en Yachay (Ciudad del conocimiento) a 150k al norte de Quito, que tiene como fin promover el emprendimiento e innovación con el apoyo del gobierno, con un presupuesto de 10 millones de dólares, el Presidente Correa manifestó que «después de los logros políticos, sociales y económicos alcanzados por su gobierno en los últimos ocho años, el principal reto será convertir a Ecuador en una sociedad del conocimiento.

La Revolución Ciudadana comienza una nueva etapa, un salto cualitativo para pasar de la economía de los recursos finitos a los infinitos, basada en el talento humano, la ciencia, la tecnología y el conocimiento» (Correo del Orinoco 16 enero 2015)

<sup>455</sup> El Sumak Kawsay (Buen Vivir), define la forma de vida en armonía con la naturaleza y con otros seres humanos propio de los pueblos indígenas de América Latina. Un concepto que ha sido consagrado en las Constituciones de Ecuador y de Bolivia en el año 2008 lo que ha permitido conformar una Economía Política del Sumak Kawsay (Buen Vivir) surgida desde el pensamiento ancestral de los pueblos originarios andinos como una propuesta ‘alternativa al desarrollo’ (Hidalgo-Capitán, 2014:30).

El término Sumak Kawsay lo acuñó Carlos Viteri (Hidalgo-Capitán, 2014:35) antropólogo kichwa amazónico ecuatoriano en 2003, en sustitución de otro término que había usado anteriormente ‘Alli Kawsay’. Algunos consideran que hay una diferencia en el significado: ‘Alli Kawsay’ significa ‘Buen Vivir’, mientras que ‘Sumak Kawsay’ significa ‘Vida en Plenitud’. Viteri lo define así: «Súmak káusai es ‘buen vivir’ o ‘vida armónica’[,] (...) aquello que los sarayakuruna conciben como el sentido ideal de la vida. Es un concepto formado por dos palabras: súmak [que significa] lo bueno, lo bello, lo armónico, lo perfecto, lo ideal y káusai [que significa] vida, existencia. [Esta expresión] (...) alude a una condición ideal de existencia sin carencias o crisis (...) [y a] una práctica social orientada para evitar caer justamente en condiciones aberrantes de existencia . (Viteri, 2003: 46-8). Tras la inclusión del Sumak Kawsay (Buen Vivir) en la Constitución del Ecuador en 2008, este concepto comienza a ser ‘enriquecido’ por diferentes intelectuales indigenistas, para tratar de convertirlo en el ideal de vida y en la práctica cotidiana del resto de los pueblos indígenas del Ecuador y de otros países andinos. (Hidalgo-Capitán, 2014:35)

Algunos intelectuales consideran que el Sumak Kawsay que se dibuja no es la sabiduría ancestral aunque generalmente se reconoce que los rasgos que lo definen aún hoy se puede reconocer como la práctica social que rige la vida cotidiana de muchas comunidades indígenas, en especial, de aquellas que se encuentran más aisladas. Viteri ha demostrado en sus trabajos que Sumak Kawsay sigue existiendo,

La epistemología axiológica de Corbí como propuesta de disciplina de lo axiológico debe ser capaz de aportar elementos teóricos para realizar el tránsito de una cultura a otra completamente distinta sin que implique una pérdida de la cualidad humana y de la cualidad humana profunda presente en la sabiduría de la cultura que se tiene que abandonar.

Este es un grave problema porque según la hipótesis de la que partimos, todas las culturas preindustriales tienen que transformarse en industriales, y las industriales en sociedades de conocimiento. Nosotros nos vamos a centrar en el proyecto de tránsito que propone el presidente ecuatoriano, Rafael Correa, cuyo objetivo es convertir el país en sociedad de conocimiento libre, abierto y social, lo que supone un tránsito, para gran parte de los ecuatorianos, de sociedad preindustrial a sociedad de conocimiento<sup>456</sup>. Un gran reto.

Dentro de los Protocolos<sup>457</sup> planteados para elaborar un proyecto axiológico colectivo (PAC) hemos visto que el primero es el estudio de los rasgos del sistema de sobrevivencia del colectivo para el que se quiere construir el PAC. En nuestro caso, hay que comprender primero la naturaleza propia del proyecto axiológico colectivo (PAC) puramente mitológico de las sociedades indígenas ecuatorianas.

Este tipo de proyecto axiológico<sup>458</sup> está construido por mitos, sin intrusión de la racionalidad filosófica o ideológica. Mediante ellos se interpreta, valora, se establecen normas de comportamiento y organización, a la vez que expresa y ritualiza el acceso a la dimensión gratuita (DA) de la realidad, sin la mediación de racionalizaciones sino con símbolos y narraciones.

Sabemos que los mitos y símbolos son racionales pero no operan desde las normas de la racionalidad como la abstracción, la lógica abstracta, o la puesta entre

---

tanto en el imaginario (ideal de vida), como en la práctica social del pueblo Sarayaku en la Amazonía ecuatoriana

<sup>456</sup> Rafael Correa ha promovido el proyecto FLOK (Free/Libre Open Knowledge) para convertir Ecuador en sociedad de conocimiento. Es un plan para el cambio de matriz productiva hacia una sociedad del conocimiento libre, abierto y común el Ecuador. «La Revolución del Conocimiento, que propone la innovación, la ciencia y la tecnología, como fundamentos para el cambio de la matriz productiva, concebida como una forma distinta de producir y consumir. Esta transición llevará al país de una fase de dependencia de los recursos limitados (finitos) a una de recursos ilimitados (infinitos), como son la ciencia, la tecnología y el conocimiento» . ( Plan Nacional del Buen Vivir 2013-2017, p.19)

Pensamos que proponerse ese objetivo a nivel de país es una propuesta sorprendente, desafiante, atrevida y única. A ello se añade el hecho que el Flok se presenta en conexión con el Sumak Kawsay (SK) o Buen Vivir, que recoge la tradición cultural y de organización indígena kichwa y aymara.

<sup>457</sup> Capítulo cuarto

<sup>458</sup> En el capítulo segundo hemos tratado la metáfora central de las mitologías de las sociedades cazadoras-horticultoras.

paréntesis de los elementos axiológicos del lenguaje y del medio en el que se trabaja. Los mitos no necesitan la racionalidad explícita para nada, ellos consiguen construir un mundo adecuado a su forma de sobrevivir preindustrial, todo él axiológico, sin resquicio alguno de abstracción (Corbí,2015c:206).

Al intentar abordar la mitología de los pueblos kichwa y aymara nos damos cuenta que parece no se han realizado trabajos de recopilación pues no podemos disponer de una mitología clara para poder hacer un estudio de su estructura mítica. Pero para suplir esta carencia podemos echar mano de los estudios en detalle que hace Corbí de la mitología propia de otros pueblos cazadores/recolectores y horticultores<sup>459</sup>. Se trata de pueblos distantes en el tiempo y en el espacio como los estadios horticultores del Popol-Vuh, los desana (un pueblo de la cuenca colombiana del Vaupes amazónico), los marind-anim y los kiwai de Nueva Guinea, los wemale de las islas Molucas, los witoto del Perú, elementos horticultores de la mitología azteca y de la inka, los canacos de la Melanesia. En todos ellos las estructuras míticas son las mismas, aunque las formas superficiales difieran grandemente. En todos ellos la metáfora fundamental generadora del paradigma de construcción del mito es el mismo porque viven fundamentalmente de la misma manera<sup>460</sup>.

A continuación recordemos la estructura mitológica cazadora/recolectora y horticultora común a todos estos pueblos para poder comprender con más claridad la riqueza de la propuesta indigenista andina ecuatoriana del Buen Vivir o Sumak Kawsay, sus limitaciones, y la posibilidad de que su propuesta pueda convertirse, en tanto que proyecto axiológico, en alternativa a las ideologías de las sociedades industriales y en PAC adecuado para las sociedades de conocimiento (SC) como parece pretender el presidente Correa<sup>461</sup>.

Corbí en sus estudios muestra que el proyecto axiológico colectivo de los horticultores es una traducción del proyecto cazador. Los cazadores vivían básicamente de matar y comer animales, lo que se traduciría en paradigma central en su cultura como: *de la muerte violenta viene la vida*, de manera que toda realidad se entiende como surgida de una muerte, como que la vida surge de una muerte.

---

<sup>459</sup> La epistemología axiológica deberá disponer de análisis del máximo de mitologías para poder comprender el punto de partida de sociedades preindustriales.

<sup>460</sup> Corbí,M. *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas. La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos: mitologías, ideologías, ontologías y formaciones religiosas*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1983, pgs 221-308.

<sup>461</sup> Nos basaremos en el análisis de la mitología horticultora y cazadora recolectora de Corbí,1983 pp. 22-242 porque da unas claves de interpretación basadas en la forma de sobrevivencia lo que resulta fundamental para comprender el PAC de estos pueblos

Este paradigma en la siguiente etapa, la de los horticultores se transforma ligeramente como: *de la muerte* (de animales, tubérculos, maíz) *surge la vida*. Así trocear tubérculos, desgranar maíz, enterrarlos es como matarlos, y su muerte dará vida (nuevas plantas). Todo lo que tiene ser, tiene vida. Y si tiene vida es porque han pasado por la muerte. Toda muerte es violenta, pero al dar vida, es sagrada. Y como todo tiene vida, todo es sagrado.

Los antepasados, que murieron y de los cuales descendemos nosotros, como se convierten en fuente de vida, en fuente de cultura, son sagrados. Al igual que los animales, los tubérculos, el maíz son fuente de vida, también son sagrados.

Para la forma de pensar mítico-simbólica todas las realidades están interrelacionadas formando encadenamientos por conjunciones simbólicas. Los antepasados están ligados a los animales y a los tubérculos: todos son fuente de vida por el paso de una muerte violenta. La tierra, la mujer, la muerte, la oscuridad, el parir es otra conjunción de elementos que quedan asimilados entre ellos, como identificados. Razón por la que el cultivo de la tierra es tarea de la mujer, por su identidad con la tierra. Los humanos somos como una nueva forma de vida de los antepasados. La procreación, el acto sexual se asimilan al matar con la penetración de la lanza que además produce vida.

Todo se entiende en parejas de opuestos que forman una unidad: cielo-tierra; hombre-mujer; vivos-muertos; individuos-colectivos; dioses- hombres. Sabemos que esta es ley general de la semiótica: el lenguaje configura la realidad en pares contrapuestos y a la vez complementarios<sup>462</sup>.

El tiempo se entiende como cíclico, pues la vida se reactualiza una y otra vez, se ve en el paso de las estaciones, de las generaciones, en la transmisión de la cultura que viene del pasado.

La cultura tanto de los pueblos cazadores/recolectores, como de los hortícolas es estática, es decir si todo es un renacer del pasado, de algo que ya ha existido, no está permitido por peligroso, introducir novedad pues ello supone apartarse de los antepasados, de la sacralidad, de la vida<sup>463</sup> (véase el cuadro en el Apéndice 1).

Nos ha parecido importante aclarar el cuadro axiológico horticultor para poder comprender la raíz de los rasgos del Sumak Kawsay.

---

<sup>462</sup> Véase la *Estructura elemental de la significación* en el capítulo 2

<sup>463</sup> Tesis doctoral de M. Corbí *La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos: mito-logías, ideologías, ontologías y formaciones religiosas. Análisis Epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas* pgs.221-308

## 6.1. Análisis de rasgos axiológicos de la propuesta Sumak Kawsay

### 6.1.1. Presentación de los rasgos axiológicos definitorios del Sumak Kawsay (SK) o Buen Vivir desde los ideólogos indigenistas

Presentamos, ahora, los rasgos definitorios del Sumak Kawsay<sup>464</sup> en un intento, nada fácil, de resumirlos a partir de lo expuesto por los pensadores indigenistas<sup>465</sup> que a la vez son o han sido líderes de los diferentes movimientos indígenas ecuatorianos. Estos rasgos constituirán la base sobre la que vamos a realizar el análisis

#### 6.1.1.1 Rasgos generales

Los intelectuales indigenistas expresan que el Sumak Kawsay afecta todos los ámbitos de la vida: el espiritual, político-organizativo, jurídico, económico, cultural, ambiental... permitiendo «a la Humanidad tener una vida equilibrada y armónica» (Chuji,: 233).

Rastreemos los rasgos generales definitorios del Sumak Kawsay proporcionados por los pensadores indigenistas:

- tiene un fundamento en «las más profundas convicciones de vida colectiva basada en una relación inseparable, respetuosa y armónica con la naturaleza; porque en la naturaleza está la fuerza y el sustento de toda creación humana; porque en ella vivimos y de ella dependemos» y ello conduce al respeto total por toda vida existente (Chuji, en Hidalgo-Capitán, 2014: 234). La relación armónica con la naturaleza y los demás seres es un elemento central.

---

<sup>464</sup>En lo que se refiere al acercamiento al Sumak Kawsay (SK), he recurrido a las formulaciones de los pensadores indígenas sobre el SK en un intento de tener acceso a los niveles axiológicos más próximos a la cultura indígena. Principalmente me he basado en Hidalgo-Capitán, Antonio Luis; Guillén García, Alejandro; Deleg Guazha, Nancy (Eds.) *Sumak Kawsay Yuyay. Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. FIUCUHU . Huelva y Cuenca 2014. También he accedido a formulaciones gubernamentales del PNBV (Plan Nacional del Buen Vivir) y del Flock. Finalmente he consultado, con mucha dificultad por la escasez de datos, la mitología propia de los pueblos horticultores andinos.

<sup>465</sup> Sigo la terminología de Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García y Nancy Deleg Guazha Editores del *Sumak Kawsay Yuyay. Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Estos autores se inclinan por el uso del término 'intelectuales indigenistas' y no 'intelectuales indígenas' porque los consideran relacionados con la ideología política actual al uso, defensora de las reivindicaciones de los pueblos indígenas en el marco de los Estados-nación. Es principalmente de diversos autores de este libro de donde voy a entresacar los rasgos del Sumak Kawsay.



- recoge los valores que rigen las formas ancestrales de organización de los pueblos indígenas andinos como la solidaridad, la reciprocidad, la complementariedad, la ayuda, la generosidad, la obligación de recibir, el consejo y la escucha; y los valores individuales tradicionales como fortaleza, conducta equilibrada, sabiduría, comprensión, visión de futuro, tenacidad<sup>466</sup>. Todo junto configura al Sumak Kawsay como una alternativa al modelo actual imperante. El Sumak Kawsay está impregnado por una cosmovisión indígena que considera a la naturaleza como un todo, abarcando tanto lo material, como lo espiritual y lo humano. Una cosmovisión que se fundamenta en el principio de cuidar y respetar al conjunto de seres vivientes del ecosistema, conservar y fomentar la tierra; proteger los productos de consumo humano, para mejorar el nivel de vida de la familia y de la comunidad; proteger los recursos no renovables; incentivar a la comunidad para que cuide su propio ambiente; socializar a nivel de la organización y las comunidades acerca de la conservación del entorno como garantía de una vida digna tanto para las actuales generaciones como para las futuras (Tiban en Hidalgo-Capitán, 2014:49). Por el contrario, alejarse de estos valores conduce al Llaki Kawsay (Mal Vivir)<sup>467</sup> que acarrea consecuencias: los indígenas se sienten entonces obligados a sobreexplotar su territorio dando origen a un mal manejo de los suelos, del bosque o de las aguas, o a emigrar para obtener dinero con el que adquirir los bienes materiales y servicios necesarios para satisfacer sus necesidades, momento en el que aparece en ellos el ánimo de lucro inexistente hasta entonces. Ese Llaki Kawsay individual arrastra a toda la comunidad.

- Una economía autosuficiente, comunitaria, solidaria, equitativa y sostenible que tiene cuidado de la comunidad y la naturaleza.

- Está íntimamente ligado a la autodeterminación de las nacionalidades y pueblos<sup>468</sup> como condición de posibilidad. Una autodeterminación que pasa por

---

<sup>466</sup> Desarrollados más adelante.

<sup>467</sup> El Llaki Kawsay (Mal Vivir) puede ser originado por la ausencia o deficiencias en las cualidades del indígena o también puede producirse en el ámbito comunitario, causado por la incorporación de valores occidentales en la comunidad por diversas vías (misioneros, profesores, inmigrantes, emigrantes retornados, empresas externas al territorio, medios de comunicación, urbanización del territorio, emigración a otros territorios no indígenas). Estos valores modernos desplazan a un segundo plano los valores de la cultura indígena, generando una colonización de los saberes y las prácticas cotidianas y desestimando y marginando los conocimientos indígenas ancestrales. Y así, la aspiración de satisfacer de forma colectiva las necesidades de los indígenas, propia del Sumak Kawsay, pasa a ser sustituida por la aspiración de satisfacer las ansiedades personales del individuo egocéntrico (o falsas necesidades creadas por la sociedad de consumo occidental) y ello termina dominando el imaginario indígena. (Hidalgo-Capitán, 2014:51)

<sup>468</sup> Aunque este rasgo junto con la interculturalidad también asumida en el SK, a mi entender no tiene conexión con la cultura ancestral, si no que son una incorporación reciente, hemos considerado que por la

abandonar el concepto neoliberal capitalista de desarrollo que implica violencia, imposición, subordinación y que postula pasar del subdesarrollo (la manera de vivir indígena) al desarrollo, y optar por otro concepto, el que se recoge en el Sumak Kawsay, que busca y crea 'las condiciones materiales, ambientales y espirituales para alcanzar y mantener el buen vivir' (Viteri, en Hidalgo-Capitán, 2014: 49).

Para muchos autores asumir la propuesta Sumak Kawsay no implica «integrarse al progreso científico (...) para equipararnos y continuar con el proceso civilizatorio (...), sino (...) de salir de esos presupuestos y de establecer otra 'visión y misión' de los seres humanos sobre la vida» (Oviedo en Hidalgo-Capitán, 2014: 326). No obstante, para otros autores el Sumak Kawsay es un «nuevo camino al desarrollo» que posee la cualidad de adecuarse a los acuerdos internacionales vigentes. Y que al defender el derecho a la vida, derechos económicos, sociales y culturales, derechos civiles y políticos y derechos colectivos está cumpliendo con los derechos humanos universales declarados por la ONU (Hidalgo-Capitán, 2014: 50).

#### **6.1.1.2 Rasgos de individuos y colectivos de la propuesta axiológica del Sumak Kawsay**

Desglosemos con más detenimiento los rasgos del Sumak Kawsay que afectan a la configuración axiológica de individuos y colectivos.

El rasgo central del Sumak Kawsay o del Buen Vivir es lo comunitario que es la forma nuclear de organización de la sociedad indígena que lo tiñe todo: la política, la historia, la cultura y lo espiritual. En ella la paridad entre individuos, el diálogo, el consenso, son principios fundantes que a su vez tienen como modelo el comportamiento de los dioses. En su mitología los dioses dialogan y buscan el consenso, como por ejemplo sería el caso de la creación que no es obra de un solo dios sino que se realiza a partir de un consejo de dioses que se ponen de acuerdo (Hidalgo-Capitán, 2014: 56).

El Sumak Kawsay fortalece la cohesión social, los valores comunitarios y la participación activa de individuos y colectividades en las decisiones relevantes, convirtiéndolos en co-actores de la construcción de su propio destino y felicidad. Tiene

---

gran importancia que tiene en la propuesta SK, era relevante citarlo al menos una vez. La mayoría de textos leídos, si no todos, plantean el SK como una alternativa al modelo organizativo estatal actual.

como fundamento la equidad con respecto a la diversidad, cuya realización plena no puede exceder los límites de los ecosistemas que la han originado (PNBV 2013-2017 cp,2:2). Por todo ello la propuesta indígena se ve como una práctica de humanismo integral tanto en el uso de recursos humanos como naturales; como un modelo de desarrollo sostenible con identidad<sup>469</sup>, orientado a mejorar las condiciones de vida del individuo y de la sociedad en general.

Los pensadores indigenistas ven al Sumak Kawsay como un conjunto de principios, como normas éticas y prácticas de convivencia y de relaciones colectivas e individuales percibidas como contradictorias y enfrentadas al liberalismo capitalista y a sus paradigmas de progreso y desarrollo que imperan en el mundo actual (Simbaña, en Hidalgo-Capitán, 2014: 251).

Los siguientes principios recogidos de diferentes intelectuales indigenistas en diversos artículos<sup>470</sup> sustentan el sistema comunitario indígena. Para una mejor aproximación, aún reconociendo su artificiosidad, los hemos reagrupado según nos parece que afecten, bien a la organización comunitaria, bien a la cosmovisión, bien a la actitud de los individuos.

### *Principios que orientan el programa axiológico en lo referente a lo colectivo y su organización*

- *randi-randi* o *ranti-ranti*, es una concepción y práctica de la vida fundamentada en la **reciprocidad**, en la redistribución. Es una asistencia mutua, dar y recibir mutuamente<sup>471</sup>. Sobre esta base se establecen las relaciones sociales comunitarias lo que la convierte en un elemento esencial en la vida de la organización

---

<sup>469</sup> Se insiste en el respeto a las estrategias tradicionales y formas ancestrales de relación entre el hombre y la naturaleza que a lo largo de los siglos se ha podido verificar que han dado buenos resultados en la protección y conservación del medio ambiente y la seguridad de la vida social; denominándose así esta propuesta como la de un etnodesarrollo, que implica alcanzar un desarrollo sustentable, integral o alternativo sin negar la diversidad cultural, fundada en su propia cultura, sabiduría y organización y sin disminuir el bienestar humano. (Tibán, 2000 en Hidalgo-Capitán, 2014: 113)

<sup>470</sup> Ante algunas diferencias o matizaciones en los rasgos entre pensadores, nuestro trabajo ha intentado reunir todos los principios recogiendo bajo un mismo epígrafe aquellos que nos han parecido que apuntaban a la misma realidad.

<sup>471</sup> La distribución y la redistribución comunitaria de los bienes (propiedad comunitaria) y el respeto de la vida son los que determinan el modo de vida comunitario de las naciones originarias (Macas en Hidalgo-Capitán, 2014:185)

comunitaria. Se basa en una visión colectiva de los medios de producción en la que se prioriza la propiedad comunitaria por encima de la apropiación individual.

Es la capacidad de saber dar para recibir después y saber recibir para dar. La reciprocidad es una práctica que da prestigio social, que muestra signos de abundancia económica, de legitimidad política y de fortaleza espiritual. En otras palabras, mientras más uno da, más va a recibir, y más prestigio se alcanza. También la autoridad y el liderazgo se rigen por esta norma. A través de ella se redistribuyen los excedentes y se logra un equilibrio social y económico. Cuando se realiza una fiesta el anfitrión debe tomar buena nota de los regalos (*tumines*) que llevan los participantes y, de esta forma, tener presente las obligaciones que adquiere con todos y cada uno de los mismos.

Este principio, ayuda a que los niveles de comunicación y la interrelación de las personas se mantenga vigente; contribuye a conocerse y a que se ayuden mutuamente los vecinos. Construye lazos y relaciones fuertes, y todo ello permite tener sociedades equilibradas social y económicamente (Maldonado, en Hidalgo-Capitán, 2014: 200).

- *maki-maki*, es la organización del **trabajo comunitario**, un sistema de trabajo colectivo y voluntario que se ve como alternativo al establecido, como radicalmente distinto al sistema de la explotación de la fuerza de trabajo e incluso antagónico a la mercantilización de la mano de obra. Denominado también como la *minka* o el *ayni* (*kichwa* y *aymara*, respectivamente) es un mecanismo que fomenta el ahorro, estimula el trabajo y potencializa la producción; que históricamente ha permitido superar y enfrentar el olvido de los gobiernos. Son conscientes que este principio ni se enseña ni se aplica en la escuela ni en la universidad (Macas, en Hidalgo-Capitán, 2014: 172).

- **Complementariedad de las relaciones.** El cultivo de relaciones complementarias tiene su origen en las características propias del territorio en el que viven los pobladores andinos que estando formado por diversos pisos ecológicos ninguno de ellos puede, por sí mismo, resolver las necesidades de subsistencia. Así es que la organización social y económica de los pueblos andinos debe tener en cuenta y organizar los distintos niveles con plena consciencia que es imposible la autosuficiencia en uno solo de ellos. La sobrevivencia depende de que se consoliden alianzas con otros grupos humanos de otros pisos ecológicos para, complementándose, resolver su dieta alimenticia a través del intercambio. De esta realidad y de las formas de relacionarse con el entorno que genera, surge también una cosmovisión, que entiende que todo lo que está a su alrededor es necesario, que todo está interrelacionado en un régimen de complementariedad vital para la subsistencia de los seres (Maldonado en Hidalgo-Capitán, 2014:200).

- **La proporcionalidad**, por la cual las interrelaciones se establecen no en base a buscar el punto justo medio o de igualdad, sino el punto proporcional y dinámico. Se sigue el principio «a cada cual según sus potencialidades y necesidades», procurando, a su vez, la armonización comunitaria. Con ello se busca el equilibrio y la armonía. Por ejemplo en el reparto de una herencia no se propone la igualdad para todos porque las desigualdades preexistentes se mantendrían después de la herencia, sino que se propone un reparto para rebajar desigualdades, para evitar la acumulación en pocas manos (Oviedo en Hidalgo-Capitán, 2014:281).

### *Principios que configuran el programa axiológico en cuanto a cosmovisión*

- El ***ruray***<sup>472</sup> se refiere al hacer, trabajar, experimentar, crear, promover, intervenir, potenciar. Estos procesos como colectivos y comunitarios.

- El ***ushay***, es la vitalidad, la energía, el poder del colectivo humano y natural, es la viabilidad, la capacidad de orientar, de autogobernar desde el liderazgo colectivo.

- El ***yachay***, es el conjunto de saberes y conocimientos colectivos que se siguen practicando en las comunidades. Unos saberes que se generan con observación y reflexión, que no son individuales sino colectivos y su transmisión va de generación en generación.

- El ***munay*** tiene que ver con la voluntad, la afectividad, con la necesidad de apasionarse, de querer; la capacidad de entregarse, el consentimiento, el compromiso y la consecuencia con algo, los sueños y los propósitos.

-**La complementariedad** o ***yananti***. Cada ente y cada acontecimiento como condición necesaria para ser completo y ser capaz de existir y actuar, tiene como contraparte un complemento. Los contrarios se complementan conformando la unidad. Es una concepción del mundo en dualidad complementaria, que desde su complejidad genera armonía y equilibrio (Macas en Hidalgo-Capitán, 2014:186-187).

En el mundo andino lo bueno y lo malo ambos son necesarios, conviven, se relacionan. En el marco de esta lógica, las plantas, los animales, los seres humanos están constituidos por energías positivas y negativas que interpretadas como sexuadas, ambas se ven necesarias para la vida.

---

<sup>472</sup> Nos hemos encontrado con el uso de diversas grafías para cada uno de los términos.

Desde esta perspectiva las relaciones nunca se conciben como sujeto / objeto, sino sujeto / sujeto ya que todos los seres son vivos y conscientes, y elementos esenciales del tejido cósmico que es la vida; el mismo ser humano no es más que una parte de este sistema de vida. Será misión humana, por tanto, el mantener las relaciones y el equilibrio que generan la vida. Los seres humanos no crean vida, sino que solo la sostienen y la cuidan, desde ahí la práctica de la agricultura, por ejemplo, se entiende no como crear nada, sino como ayudar al proceso de la vida que ya existe.

Este tipo de relación se encuentra primariamente entre los dioses en los mitos fundantes: relación entre iguales y complementarias. Así es que en la lengua kichwa, por ejemplo, no existe una palabra para designar a una persona individual aislada, para esta cultura la idea de la individualidad aislada es una deficiencia pues va en contra de la interrelación y consecuentemente contra la vida (vida implica relación) (Maldonado en Hidalgo-Capitán, 2014:201).

- **La relacionalidad o *tinkuy pura*.** Todo está vivo y relacionado, forma una red de nexos y vínculos complejos. La vida es un gran «tejido cósmico en el que todo tiene que ver con todo: no existen entes ni acontecimientos aislados y atómicos, ni tampoco subsistemas autárquicos». Los elementos de una realidad se entrelazan mutuamente entre sí, en función de posibilitar la totalidad, la integralidad, la vida. Se podría decir que su cosmovisión es holística y no fragmentada (Macas en Hidalgo-Capitán, 2014:187).

- **La correspondencia.** Entre el micro y el macrocosmos, entre lo grande y lo pequeño existe una relación de correspondencia. El orden cósmico de los cuerpos celestes, las estaciones, la circulación del agua, los fenómenos climáticos y hasta lo divino tiene su correspondencia (es decir, encuentra respuesta correlativa) en el ser humano y sus relaciones económicas, sociales y culturales (Maldonado en Hidalgo-Capitán, 2014:204).

- **La ciclicidad.** El tiempo y el espacio son repetitivos. La infinitud no es entendida como movimiento lineal o espiral interminable sino más bien como ciclos, como los estacionales, las generaciones, las eras históricas. A nivel macro cada ciclo termina con un cataclismo cósmico (*Pachakutik*) al que le sigue un reinicio de otro que es mejor porque se ha enriquecido.<sup>473</sup> (Maldonado en Hidalgo-Capitán, 2014:204).

---

<sup>473</sup> Algunos pensadores como Dávalos hacen afirmaciones sobre el tiempo lineal las entendemos como erróneas, su diferencia con el cíclico nos parece insostenible y su convivencia resulta inviable. Respecto a la cosmovisión Dávalos propone mantenerse en la propia de los pueblos horticultores y cualquier otra

- La *Chakana*, llamada también ‘cruz andina’ es la forma básica simbólica recurrente de la cosmovisión en las culturas indígenas andinas, tiene forma de una cruz cuadrada y escalonada, con puntas<sup>474</sup>.

---

opción representa una violencia contra la cultura. Ello implícitamente impide la introducción de la ciencia en la interpretación del mundo, supone pues un enclaustramiento. Algunas de sus afirmaciones:

«El Sumak Kawsay propone varios marcos epistemológicos que implican otras formas de concebir y actuar; en esos nuevos formatos epistémicos se considera la existencia de tiempos circulares que pueden coexistir con el tiempo lineal de la modernidad» (Dávalos en Hidalgo-Capitán, 2014: 49).

«El tiempo lineal es una creación de la modernidad occidental y capitalista. Todas las sociedades han construido el tiempo de forma cultural y en esa forma el tiempo tiende puentes con su pasado y con su futuro, de tal manera que es ‘circular’.

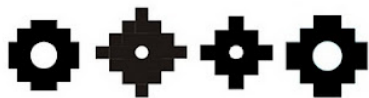
En la modernidad capitalista se ha fracturado esa relación en la que el presente tiende vasos comunicantes con su propio pasado y con la forma de construir su futuro. Esa fragmentación es clave para la valorización del capital. Solamente en el tiempo lineal tiene sentido y coherencia las tasas de interés y la acumulación financiera. Las tasas de interés anticipan en el tiempo una producción futura. La especulación financiera anticipa la producción en el tiempo a un nivel en el que fractura esa misma producción, de ahí la necesidad de las crisis como eventos de autorregulación del capitalismo. El tiempo lineal es también el tiempo de la valorización del capital. La producción mercantil se hace en un tiempo que se ha monetizado y que forma parte del ‘valor’ (en cualquiera de las versiones económicas que se asuma a este valor)». (Dávalos en Hidalgo-Capitán, 2014:262-263)

«[...] habría que abandonar la idea de ‘desarrollo’ porque eso implica violencia, imposición, subordinación. No se puede ‘desarrollar’ a nadie, porque cada sociedad tiene su propia cosmovisión que hay que respetar, y si en esa cosmovisión no existe el desarrollo ni el tiempo lineal, entonces no se la puede desarrollar, pensando en que se le está haciendo un bien a esa sociedad, cuando en realidad se la está violentando de manera radical» (en Hidalgo-Capitán, 2014:261).

«El Sumak Kawsay pretende devolver a la sociedad la forma por la cual se pueda construir un tiempo social por fuera de la lógica de la acumulación del capital, es decir, devolverle a los seres humanos su tiempo personal e histórico, para que puedan vivir sus vidas plenamente. En la lógica del capitalismo y de la modernidad esto es imposible. El tiempo no les pertenece a los seres humanos, el tiempo forma parte de la acumulación del capital. Los seres humanos se resignan al tiempo del capital y sacrifican sus opciones personales y su tiempo porque éste no les pertenece. De hecho, la moderna teoría del empleo considera que aquello que los seres humanos venden en el mercado de trabajo no es su capacidad de trabajar sino el uso óptimo de su tiempo, por ello se denomina, precisamente ‘empleo’ (por empleo de tiempo)». (en Hidalgo-Capitán, 2014:263)

«Sumak kawsay plantea un tiempo que pertenezca a la sociedad y en donde ésta pueda construirse a sí misma sin tener que hipotecar su futuro en la lógica de la acumulación capitalista» (en Hidalgo-Capitán, 2014:264)

<sup>474</sup> ‘Cruz’ es el término español para Chakana. Es una referencia a la constelación ‘Cruz del Sur’, aunque su forma, que sugiere una pirámide con escaleras a los cuatro costados y centro circular, poseería también un significado más elevado, en el sentido de señalar la unión entre lo bajo y lo alto, la tierra y el sol, el hombre y lo superior. Chakana pues, se comprende ya no sólo como un concepto arquitectónico o geométrico, sino que toma el significado de «escalera hacia lo más elevado». (<http://prensaliwebpueblosoriginarios.blogspot.com.es/2012/04/la-chakanaherencia-de-nuestros.html> ) La cantidad y el tamaño de los peldaños en la Chakana o Cruz Escalonada puede variar dependiendo del uso que se le dé.



Se puede representar dividida en horizontal Superior-Inferior correspondiendo al cielo y la tierra, lo de arriba y lo de abajo, el macho y la hembra, el Hanan y el Urin. O bien verticalmente de Derecha-Izquierda significando el día y la noche, el Sol y la Luna, el hombre y la mujer. En su simbolismo ocurre una confrontación constante entre dualidades complementarias que resulta en un proceso continuo de transición y fusión.

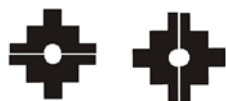
También el sistema comunitario se visualiza como *Chakana*. Hemos encontrado diversidad de maneras de distribuir los principios del Sumak Kawsay en este modelo simbólico. En todas ellas el sistema comunitario se presenta como la esencia del Sumak Kawsay, ocupando el centro de la cruz. En un modelo de distribución se muestra que el Sumak Kawsay se alimenta de cuatro fuentes proporcionales, que son las cuatro direcciones fundamentales de la *Chakana*, en cuya intersección se sitúa el Kawsay.

Si visualizamos su eje vertical y horizontal encontramos que en la parte superior del vertical se ubica el *yachay* (saber ancestral), en la parte inferior está el *ruray* (el hacer colectivamente), en el lado izquierdo del eje horizontal, está el *ushay* (el liderazgo), y en el lado derecho, el *munay* (el compromiso). Son las cuatro dimensiones fundamentales complementarias del Sumak Kawsay entre sí que mantienen una interrelación (Macas en Hidalgo-Capitán, 2014:186-187).

Según otra distribución los cuatro principios incluidos simbólicamente en la *chakana* son la reciprocidad (*ranti-ranti*; que guía las relaciones sociales comunitarias de asistencia mutua), la integralidad (*pura*; que guía el pensamiento holístico de los indígenas), la complementariedad (*yananti*; que identifica a los opuestos no como elementos enfrentados sino como elementos complementarios) y la relacionalidad (*tinkuy*; que guía las decisiones hacia el consenso<sup>475</sup>) (Pacari en Hidalgo-Capitán, 2014:351-352).

### *Principios que orientan el comportamiento axiológico de los individuos*

Para obtener del territorio los recursos necesarios para el Sumak Kawsay o Buen Vivir se requiere de un buen manejo de los suelos, del bosque y de las aguas y ello está



<sup>475</sup> En Sarayacu se comprometieron a no cazar el tapir por estar en peligro de extinción, quien lo hace se expone a 48 horas de detención y a 100 de trabajo comunitario.

La mayor parte de las decisiones se toman en el *tayjasaruta*, el Consejo de Gobierno de Sarayacu, integrado por 18 personas, entre líderes tradicionales y comunitarios, representantes de las mujeres, los jóvenes y los sabios. La máxima instancia de decisión es la Asamblea General. Además en el *tayjasaruta* están representadas -a través de sus kurakas, ministros o jefes- las cinco comunidades más cercanas.

Cada centro se organizan a través de ayllus, núcleos familiares o familias ampliadas (no necesariamente por lazos de sangre), así los más de 1.500 habitantes están agrupados en unos 200 ayllus. <http://www.eluniverso.com/2012/04/22/1/1447/sarayacu-pueblo-suena.html>



relacionado con una actitud que combina **fortaleza interior** (*sámai*), **conducta equilibrada** (*sasi*), **sabiduría** (*yachai*), **capacidad de comprensión** (*ricsima*), **visión de futuro** (*muskui*), **perseverancia** (*ushai*) y **compasión** (*llakina*), **diligencia** (no pereza: *ama killa*), **veracidad** (no mentir: *ama llulla*), **honradez** (no robar: *ama shua*), **integralidad** que guía el pensamiento holístico de los indígenas (*pura*), **complementariedad** que identifica a los opuestos no como elementos enfrentados sino como elementos complementarios (*yananti*). Y todos estos elementos los va adquiriendo el indígena a lo largo de su vida por medio de un proceso de enseñanza/aprendizaje comunitario, basado en los mitos y en la experiencia, denominado *yachachina*. Si el indígena posee todas estas cualidades interactuará correctamente con la huerta, con la selva y con las aguas para conseguir los recursos materiales imprescindibles, y nada más que los imprescindibles, siguiendo el Sumak Kawsay (Viteri en Hidalgo-Capitán, 2014:36-37).

Estos valores se organizan en torno a los siguientes ejes:

- **El trabajo** es el corazón de la felicidad y se sostiene en la trilogía: *ama killa*, no a la pereza; *ama llulla*, no a la mentira; *ama shua*, no al robo. Estos valores se sintetizan en la importancia del trabajo como el eje fundamental para garantizar el bienestar individual, familiar y colectivo<sup>476</sup>.

- **El equilibrio individual, familiar y colectivo**. Significa estabilidad de los miembros de la comunidad; también el equilibrio emocional que debe lograr cada persona. Es garantía para que la comunicación sea horizontal y adecuada.

- **La armonía del individuo, la familia y la comunidad** que puede contagiar su entorno y lograr que las diferentes actividades sean positivas; influye incluso en el espacio y en lugar. La armonía garantiza fluidez.

- **La serenidad**: aprender a cultivar la serenidad del horizonte, de los lagos al amanecer, es una tarea de perseverancia y disciplina; está orientada a aprender a crear mecanismos que permiten controlar reacciones compulsivas, acciones sin previa meditación. La serenidad es generadora de paz y respeto hacia el otro.

- **Runakay o saber ser**: Runa literalmente significa persona, humano, y kay significa ser. El *runakay* sintetiza la realización del ser humano; para lograr esta

---

<sup>476</sup> Si un miembro de la comunidad por la pereza no participaba en una minga, su objetivo queda afectado, debido a que se genera un desequilibrio, o un retraso en el cumplimiento de la meta. La afectación, si bien es superable, sin embargo puede generar un malestar en el interior de los miembros de la comunidad que prevalecerá por algún tiempo y dañará el ánimo de la población.

dimensión es indispensable aprender a cumplir, paulatinamente, todos y cada uno de los valores descritos anteriormente (Kowi en Hidalgo-Capitán, 2014:165-168).

La dinámica comunitaria se explica, entonces, desde la interrelación e interacción de estos principios, valores, saberes y conocimientos que conducen a la armonía puesto que en ellos subyace la noción de lo justo, del amor, del afecto, de la bondad y del deseo de hacer.

Con los principios descritos, el Sumak Kawsay no solo proporciona un acceso a bienes materiales, sino también al crecimiento espiritual, a la armonía, a la relacionalidad, es un sistema de vida, de estructura, de economía, de hacer política, de estilo de vida que propende a superar el consumismo. Los intelectuales indigenistas se plantean la necesidad de recuperar el espíritu profundo del Sumak Kawsay no sólo para comenzar a difundirlo desde el punto de vista teórico, sino también como praxis en las sociedades.

Reclaman al Estado políticas públicas favorecedoras de esta forma originaria de organización pues muchas comunidades se han visto obligadas para su subsistencia a adoptar otras formas organizativas ajenas.

### ***Primer análisis: rasgos del Sumak Kawsay***

Presentamos una primera valoración de lo expuesto por los líderes-pensadores indigenistas sobre el Sumak Kawsay desde la perspectiva de la epistemología axiológica que hemos planteado.

- Los líderes-pensadores indigenistas al tratar sobre el Sumak Kawsay como conocedores de la cultura indígena andina desde dentro, lo hacen convirtiéndola en sistema conceptual. Ellos hablan de los ‘principios’ del SK lo que ya indica que están tratando de abstraer de dentro de una cultura que es mítico-simbólica (la propia de las sociedades hortícolas) sus elementos definitorios. Ello significa que para obtener esos elementos definitorios, que son conceptuales y por tanto abstractos, han tenido que aplicar una abstracción de elementos axiológicos del pensamiento mítico-simbólico ancestral que configura la cultura indígena, que es concreto y completamente cargado todo él de valor cualitativo. Es decir para conseguir hacer abstracción sobre el

pensamiento mítico-simbólico presentándolo como un conjunto de principios como ‘reciprocidad’, ‘complementariedad’, etc. lo que se ha realizado es una reducción de secciones mitológicas o simbólicas para convertirlos en conceptos. Con esta operación se consigue poder tratar racionalmente con los mitos y de esta manera se los habilita para confrontarlos con las ideologías que son los modelos axiológicos operativos en las sociedades industriales con las que están en lucha. De esta manera pueden compararse con las ideologías pues consiguen como ellas operar con lógica abstracta elementos cualitativos.

- Cuando esto sucede, los elementos del sistema simbólico cuya función es configurar el sentir de los individuos para que se movilice adecuadamente a una forma de sobrevivencia, dejan de ser operativos para el sentir, para pasar a ser asumidos desde la mente. Al convertirse en principios programáticos puramente mentales, dejan de afectar directamente al sentir, entonces solo resta la vía de someterse a ellos, bien sea por razonamiento, bien por la creencia. Y solo como efecto colateral se produce una orientación para el sentir, pero una orientación que no es eficiente porque no conmueve.

- Las creencias pueden funcionar como configuradoras del sentir en la medida que están fundamentadas en el mundo simbólico de los mitos. Pero si desaparecen las referencias a ellos (como se puede observar en los documentos citados que abordan el Sumak Kawsay), esto desemboca en una dogmática o una ideología.

- Por otra parte en los abordajes del Sumak Kawsay vemos un desconocimiento de la ligazón que hay entre una cultura (cosmovisión con la estimulación correspondiente) y la forma de sobrevivir: a cada forma de sobrevivencia le corresponde un proyecto axiológico. Con la ignorancia de este lazo se está hablando del SK como independiente del sistema axiológico correspondiente a las sociedades horticultoras. Cada proyecto axiológico colectivo genera y viene generado por un modo concreto de sobrevivencia, no existen proyectos axiológicos independientes del modo de sobrevivencia. Por esta razón no se puede transportar un proyecto axiológico desde un modo de sobrevivencia a otro radicalmente distinto. Por lo cual se puede comprender la inviabilidad de trasplantar un proyecto axiológico que programa un modo de vida horticultor a un modo de vida que depende de la creación científica y tecnológica. Un programa para un modo de vida no es trasplantable a otro modo de vida.

- Vemos que en los discursos sobre el Sumak Kawsay se mezclan dos posturas con epistemología mítica<sup>477</sup>: una mitológica-simbólica y otra del tipo de las ideologías. Sabemos que el lenguaje simbólico es axiológico, y que opera axiológicamente en la medida que es tomado de manera absoluta, es decir, desde una epistemología mítica; y que funciona estimulativamente si lo abarca todo sin resquicios de dudas, solo así puede afectar directamente sobre la activación del sentir. En cambio la epistemología propia de las ideologías, que también es mítica, incorpora procesos de abstracción que reestructuran a la manera de las ideologías los contenidos axiológicos mítico-simbólicos. Luego, si esto es así intentar compaginar ambas posturas epistemológicas supone un conflicto entre ambas, lo que inviabiliza el conjunto. En la conjunción de estas dos formas de epistemología mítica que se postulan ambas como la manera de ser de las cosas, la que sale perjudicada es la mítico-simbólica en favor de la ideológica puesto que es la que hoy se está introduciendo en las sociedades que viven en modelo de sociedad de la industrialización.

- Si acordamos como cierto lo anterior, con más razón dejará de ser operativo el intento de trasladar rasgos de la sociedad hortícola con epistemología mítica-simbólica a sociedades de innovación y cambio continuo que viven de la creación de conocimiento en las que ha desaparecido todo vestigio de epistemología mítica.

- Desde la perspectiva de creación de proyectos axiológicos colectivos, como es el caso del Buen Vivir y del Buen Conocer<sup>478</sup>, nos parece que sobre los rasgos axiológicos de las culturas ancestrales caben dos acciones:

- 1.-.- captar el espíritu que anima el sistema formado por el conjunto de rasgos mitológicos propios de las sociedades horticultoras, que es como captar 'el aliento' que reside en su trasfondo, que se expresa en unas formas concretas pero que de por sí no está ligado a esas formas concretas.
- 2.-.- ver la posible adecuación de ese espíritu a los requisitos propios de la forma de sobrevivencia a la que se les quiere incorporar.

- Sabemos que a cada sistema de sobrevivencia (cazador-recolector, hortícola, agrícola de riego, ganadero, industrial, segunda industrialización) le corresponde una

---

<sup>477</sup> Epistemología mítica es aquella que toma lo que dicen los mitos, y en general las palabras como descripciones de la realidad

<sup>478</sup> El Buen Conocer como proyecto en favor del conocimiento y la tecnología ligado al Buen Vivir, cuyo objetivo es «llegar a una sociedad en la que el diálogo de saberes permita garantizar los derechos ciudadanos». <http://flokociety.org/tag/buen-vivir/>

cultura. En el caso de las sociedades preindustriales es el desenvolvimiento de lo que Corbí llama la metáfora central o paradigma nuclear que da razón del sistema de sobrevivencia. Los pensadores indigenistas se dedican a transformar lo simbólico en ideológico para poder confrontar el Sumak Kawsay con las ideologías neoliberal y marxista que operan en la sociedad industrial. Pero no son conscientes que el tránsito que pretende el Presidente Rafael Correa con el FLOK es saltar de la horticultura a la sociedad de conocimiento en la que las ideologías han dejado de cumplir función alguna<sup>479</sup>.

### 6.1.2 Fundamentación axiológica del Sumak Kawsay por parte de los ideólogos indigenistas

En general los pensadores intelectuales indigenistas ecuatorianos intentan encontrar una fundamentación axiológica al Sumak Kawsay recurriendo, la mayoría de ellos, al saber ancestral transmitido por los ancianos y ancianas de las comunidades. Resulta elocuente que aunque ese saber es transmitido mitológicamente no se mencionan los mitos, solo unos pocos hacen alguna referencia muy parcial a la mitología<sup>480</sup>.

En prácticamente todos los pensadores indigenistas, como ya se ha advertido antes, hemos encontrado muchísimas más referencias a la Pachamama, madre tierra o madre universo, que a los mitos. Veamos sus aproximaciones a la Pachamama.

Para los indígenas el territorio donde se vive no es solo el suelo, ni los recursos naturales, es fundamentalmente, un espacio de vida, mejor cuanto menos transformado esté (Sarayaku, en Hidalgo-Capitán, 2014:89).

La Tierra para los indígenas «es lo más grande y sagrado, es la generadora de vida y producción; sin ella, caemos en la nada, simplemente somos la nada o no somos nadie. Es la *allpa-mama* o madre tierra que envuelve entre su vientre las semillas que, luego de sus respectivos procesos, se constituyen en el alimento de los seres vivos, debe

---

<sup>479</sup> Un ejemplo de esto es el caso de juntar la locución Pachamama (término simbólico) con multiculturalidad (término abstracto-ideológico). Si se acepta la multiculturalidad el poder de la simbología ligada a la Pachamama se disuelve porque se relativiza la cosmovisión a la que pertenece.

<sup>480</sup> No deja de sorprender que en los escritos de los líderes indigenistas se haga apenas referencia a mitos. Solo se habla extensamente de la Pachamama, y de la sabiduría de los ancianos.

ser cuidada, respetada e igualmente alimentada<sup>481</sup>. En esa relación con la *allpa-mama*, cuando se producen las cosechas, los pueblos indígenas entonan sus cánticos (conocidos como el *jahuai-jahuai*), se preparan rituales de agradecimiento, de reciprocidad, se brinda con ella regando en la tierra la chicha (bebida de maíz fermentado), que no es otra cosa que el compartir el compromiso de seguir generando vida. Entonces, en la cosmovisión indígena, se entabla una relación de respeto mutuo, la tierra es parte del ser humano y viceversa; por eso, cuando nace un *wawa* (bebé), el cordón umbilical y la placenta se siembran bajo tierra junto a un árbol, que luego florecerá, dará frutos y nos brindará cobijo o sombra. Asimismo, cuando se produce la muerte, que es otra forma de vivir (cuya explicación no forma parte de este texto), nuevamente volvemos a la tierra, a nuestra *allpa-mama* y volvemos a ser parte de ella. [...] Por ello, la madre tierra, o la naturaleza, no es una cosa apropiable; es nuestra fuente de vida; dependemos de ella, pues ella no depende de nosotros. Esta visión del mundo es alternativa al caos económico, energético, alimentario y climático mundial, generado por la explotación capitalista y la irracional depredación e irrespeto a la naturaleza o Pachamama» (Pacari en Hidalgo-Capitán, 2014: 130-131).

La naturaleza y la selva son parte de sus habitantes como una prolongación de sus cuerpos y de sus espíritus, y su relación con ella es íntima, sagrada y ritualizada. La naturaleza es como un todo, que abarca lo material, lo espiritual y humano; es la vida misma. La relación de los humanos con su entorno se fundamenta en lo sagrado; es decir, se concibe que los seres humanos no solo son parte de la naturaleza, sino que son naturaleza. Quizá por ello, afirma Sarayaku, les resulta difícil a los indígenas la adscripción de valores económicos a esta relación, es decir, someterla a mecanismos de intercambio comercial y valorización monetaria y menos aún que pueda ser utilizada para enriquecerse individualmente (Sarayaku en Hidalgo-Capitán, 2014: 89-90). Desde esta cosmovisión se percibe que «durante mucho tiempo la Pachamama ha sido maltratada, saqueada y desnudada, por la voracidad del modelo económico y hoy se encuentra enferma, como muestra de ello tenemos el cambio climático y los desastres naturales» (Chancosa en Hidalgo-Capitán, 2014:225).

Para una interrelación armónica con la Pachamama se precisa hacerle ofrendas en diversas situaciones, en ocasión de una asamblea, de una festividad, de diversos momentos del cultivo, como agradecimiento a lo recibido, para pedir la seguridad

---

<sup>481</sup> La exposición de los líderes indigenistas coincide con los análisis de los mitos horticultores realizados por Corbí en su tesis pgs 513-521.

alimentaria, el nacimiento de nuevos pensamientos, o por ejemplo «para que los principios que forman parte del Sumak Kawsay no nos dejen». Hay diferentes lugares según festividades para realizar los rituales de culto a la Pachamama: en el lugar de la siembra, en lugares sagrados como las cascadas, el río, la selva, o la montaña, y en templos. Todos estos lugares tienen vida. Todo lo que existe tiene vida; a través de la energía, que es el espíritu, sea de la piedra o del río, toda realidad habla. Y todo lo que tiene vida está ligado a la sacralidad, y por ello purifica. Especial sacralidad tiene el agua por su relación con la vida (Pacari en Hidalgo-Capitán, 2014: 349-351).

Según Pacari, todos los seres están investidos de energía (*samai*) y, en consecuencia, son seres que tienen vida: una piedra, un río (agua), la montaña, el sol, las plantas, en fin, todos los seres tienen vida y ellos también disfrutan de una familia, de alegrías y tristezas, al igual que el ser humano. Estos seres se relacionan entre sí, con el ser humano, con la cultura, la organización, la religión, la filosofía, la arquitectura, la salud, el idioma, la política, la tierra, el territorio, la biodiversidad, los recursos naturales, el poder en sí o el ejercicio del poder gubernativo (Pacari en Hidalgo-Capitán, 2014: 129).

### ***Segundo análisis: la aproximación a la Pachamama o madre tierra y a la relación con ella***

a) Los pensadores indigenistas resaltan las aportaciones positivas de esta cosmovisión capaz de conducir a un determinado comportamiento: cuidar y respetar al conjunto de seres vivientes que coexisten en el ecosistema; conservar la tierra; proteger los productos de consumo humano; proteger los recursos no renovables; incentivar a la comunidad para que cuide su propio medioambiente; socializar a nivel de la organización y las comunidades acerca de la conservación del entorno como garantía de una vida digna tanto para las actuales generaciones como para las futuras (Tibán, en Hidalgo-Capitán, 2014:113).

El ser humano se concibe como una parte del tejido de la vida y del cosmos. Desde esta visión se construyen los principios ordenadores de complementariedad, vincularidad y reciprocidad, que constituyen el andamiaje cognoscitivo de estos pueblos (Maldonado, en Hidalgo-Capitán, 2014: 216). Los seres humanos deben contribuir a la red de vida en reciprocidad con ellos.

A estas actitudes positivas fruto de la cosmovisión indígena, la reflexión que puede aportar la epistemología axiológica es que la bondad de estos rasgos son debidos a la exitosa estructura mitológica de los pueblos hortícolas construida durante milenios, y orientada a su sobrevivencia del conjunto.

Hemos encontrado intentos de *aggiornamento* de la Pachamama, presentando a la naturaleza como la condición de posibilidad para la vida humana. Una sociedad mercantil dará siempre valor económico a la naturaleza, mientras que en sociedades indígenas en las que la noción de valor económico no existe, la naturaleza se convierte en una parte de la vida de esa sociedad. No existe una separación entre sociedad/naturaleza.

Desde la epistemología axiológica se puede afirmar que todos los rasgos del Sumak Kawsay extraídos de la cultura indígena han estado y están fundamentados en sus mitos, y el echarlos al olvido indica la pérdida de su base. Es el caso de la Pachamama que es tomada como una noción aislada respecto a los mitos y de la cual pueden deducirse muchos comportamientos, pero hay que advertir que la Pachamama, como símbolo que es, no tiene ningún sentido aislada del conjunto mítico, así es que podemos deducir que esta forma de hablar de ella aleja de su fundamento mítico que es la diosa.

b) También hemos encontrado intentos de una reactualización de la relación con la naturaleza, como por ejemplo en Dávalos (Hidalgo-Capitán, 2014: 261), que tendría en cuenta los avances tecnológicos y de productividad pero que los introduciría en un «nuevo contrato con la naturaleza en el que la sociedad no se separe de ésta, ni la considere como algo externo, o como una amenaza, o como el Otro radical, sino como parte de su propia dinámica, como fundamento y condición de posibilidad de su existencia a futuro». Se postula que una sociedad podría llegar a ser altamente tecnológica y productiva, integrando a la naturaleza en su propia dinámica interna.

Desde la epistemología axiológica se afirma que aquí se está hablando en términos conceptuales y como tales, podrían ser aceptables para las sociedades de conocimiento pero solamente en la medida en que estén desligados de las estructuras míticas. En la medida en que en la población indígena no se de distanciamiento con los mitos, las nuevas nociones no es estarían incorporando.



c) Todo lo dicho configura la relación con la tierra pero teniendo en cuenta que lo que configura la relación con la tierra no es lo conceptual sino lo mitológico. Desde la estructura mítica «más que de propiedad sobre la tierra se debe hablar de un derecho de usufructo de la vida que nos proveen los bosques, los ríos y las lagunas». Para esa relación de familiaridad «se requiere, primero, entrar en armonía con las fuerzas y espíritus que los animan. Esa tarea la realizan, primero, los *yachak* u hombres sabios y, luego, el resto de la comunidad. Existen normas de comportamiento en la selva, que las aprendemos a través de la observación, o de la tradición oral, o de los sueños y de los cantos sagrados. Son estas normas las que nos han permitido sobrevivir con éxito en un medio frágil sin alterarlo negativamente, en lo fundamental. Estos montes, selvas, ríos y lagunas son los que nos han permitido vivir; y primero derramaremos nuestra sangre antes de pasar la vergüenza de mirar a los ojos de nuestros hijos cuando los hayamos perdido» (Sarayaku, en Hidalgo-Capitán, 2014: 88).

Desde la epistemología axiológica, de nuevo hemos de remarcar que aquí se está haciendo referencia a los mitos sin nombrarlos. Nuevamente se está hablando en términos conceptuales de estructuras míticas de programación colectiva.

d) De la forma de vida ancestral programada por los mitos, los indigenistas extraen unos principios abstractos del comportamiento respecto a la naturaleza:

- hay que dar tiempo de regeneración a la naturaleza, para poder renovar nuestra propia vida;

- hay que vivir conforme al ordenamiento y a las normas de la propia selva pues es lo que ha permitido a los pueblos andinos vivir en una relación de complementariedad mutua, y con ella satisfacer la salud, vivienda, alimentación y educación, es decir, satisfacer la base material de la vida, a la vez que ha permitido que la naturaleza también descanse y se revitalice, y con ella los humanos;

- se debe reconocer que la vida depende en su totalidad de la selva sin la que no es posible existir<sup>482</sup>.

- han sido los sabios los que han dictado las normas, códigos de conducta y leyes que han permitido: tener áreas para comunicarse con ellos y respetarlos; espacios para jugar; zonas para cultivar los alimentos a cargo de las mujeres y obtener la carne para

---

<sup>482</sup> un estilo de vida opuesto al de la cultura de la codicia, el saqueo y el egoísmo, basados en el reino del dinero

alimentarse bajo responsabilidad de los hombres; áreas para aprender y construir casas y curar enfermedades.

Para los indigenistas la lucha por su modelo de vida es la lucha por la sobrevivencia no solo suya sino en última instancia del planeta (Sarayaku, en Hidalgo-Capitán, 2014:79-80).

Desde la epistemología axiológica, resulta evidente que en las nuevas circunstancias culturales, industriales y de la sociedad de conocimiento, la supervivencia de la vida y del planeta no podrá asegurarse con las normas ancestrales indígenas propias de las sociedades horticultoras estáticas ni en su versión ideológica.

### *Tercer análisis: el espíritu que anima el sistema cultural ancestral indígena andino en tanto que horticultores.*

Como hemos apuntado en el primer análisis, desde la perspectiva de creación de proyectos axiológicos colectivos, como es el caso del Buen Vivir y del Buen Conocer, nos parece que sobre los rasgos axiológicos de las culturas ancestrales caben dos acciones:

- 1.-.- captar el espíritu que anima el sistema formado por el conjunto de rasgos mitológicos propios de las sociedades horticultoras, que es como captar ‘el aliento’ que reside en su trasfondo, que se expresa en unas formas concretas pero que de por sí no está ligado a esas formas concretas.
- 2.-.- ver la posible adecuación de ese espíritu a los requisitos propios de la forma de sobrevivencia a la que se les quiere incorporar.

Pasemos a abordar la primera acción.

Desde la epistemología axiológica planteada sabemos que la manera de vivir impone una organización colectiva, y juntas (manera de vivir y organización) determinan y son fruto de una interpretación y valoración de las realidades, es decir de su programa axiológico colectivo. Las realidades dicen lo que el programa axiológico impone desde una manera de vivir. Por tanto los valores del Sumak Kawsay: relacionalidad, complementariedad, reciprocidad, y los demás que se interpretan como enseñados a través de la Pachamama y los dioses en los mitos, no son otra cosa que frutos de la

modelación que una determinada forma de vivir precisa para el correcto sobrevivir colectivo. Así como el colectivo vive, así se ve, se interpreta, se valora, se organiza y actúa en la realidad.

Ahora bien habrá que investigar la relación que existe entre una forma concreta de modelar el mundo, la propia de los horticultores, y la sabiduría o cualidad humana que contiene. Veámoslo.

Nos dice la epistemología axiológica, que por el habla las realidades presentan dos dimensiones para los humanos:

-- una relativa a las necesidades propias de un animal sobreviviendo de cierta manera, y

-- otra dimensión desligada de esas necesidades, una dimensión de las realidades que por estar desligada de la necesidad, muestra que las realidades no son cómo nosotros las vemos. La hemos denominado dimensión absoluta, DA, por cuanto es independiente, desligada de cualquier interpretación que le apliquemos

Y esta doble dimensión también está presente en el mundo horticultor, luego podrá encontrarse en él.

También sabemos, por la epistemología axiológica, que el camino de acceso a la dimensión absoluta pasa por el cultivo de un interés incondicional, un radical desapego de las propias necesidades y un silenciamiento de los moldes mentales (cultivo de IDS) y que profundizar incondicionalmente en ese acceso a la dimensión absoluta es lo que nos hace plenamente humanos.

El cultivo de la doble dimensión de nuestro acceso a la realidad es lo que hemos denominado cualidad humana (CH). Cualidad humana profunda (CHP) será el cultivo de la dimensión absoluta sin condiciones, entendiendo por sin condiciones, el silencio completo de las exigencias del ego.

Entonces desde la epistemología axiológica se deberá investigar cómo se realiza la cualidad humana en su doble vertiente de dimensión relativa y dimensión absoluta, en la forma de vivir y en el programa axiológico hortícola de las sociedades andinas. Algo que no han podido realizar los líderes indigenistas por falta de aparato teórico.

El SK abordado por los pensadores indigenistas se transforma en un conjunto de principios extraídos de los mitos y de la figura simbólica de la Pachamama, que siendo conceptuales son considerados valorativos. Son reciprocidad, decisiones tomadas en los consejos, complementariedad, relacionalidad, veracidad...

Desde la epistemología axiológica, la relación de estos principios con la cualidad humana y la cualidad humana profunda no puede venir dada por la naturaleza de las cosas como se pretende con el símbolo de la Pachamama, o como formulan los mitos. Estos mitos han sido configurados en los colectivos por tanteo y error a lo largo de milenios hasta llegar a una construcción axiológica hábil que ha conducido al grupo a la sobrevivencia. Hoy solo se puede detectar la relación entre cualidad humana y cualidad humana profunda y los principios del Sumak Kawsay por la capacidad de asegurar la sobrevivencia de un pueblo y del medio en una forma de vida cazadora y hortícola durante milenios. En este hecho es donde aparece el ‘espíritu’ (cuya base de referencia son los mitos) que hemos dicho que es el que se debe heredar y no de sus formulaciones ancestrales.

Ese proyecto axiológico colectivo del SK supone una filigrana de ingeniería axiológica en sí mismo. El espíritu que anima al Sumak Kawsay que es ese prodigio de cualidad humana y cualidad humana profunda que aseguró la supervivencia milenaria de estos pueblos se pretende recoger en los principios conceptuales elaborados por los indigenistas y transferirlos, en su mayor parte y en su núcleo principal, a sociedades de conocimiento pero reconvertido en principios ideológicos.

Debemos reconocer que en un primer momento esperábamos encontrar conceptualizaciones más concretas sobre el espíritu cualitativo que anima los principios del Sumak Kawsay, y después de intentarlo, parece que la conclusión es que no es posible mayor concreción sobre el la cualidad humana y cualidad humana profunda que subyace en los principios del Buen Vivir. La epistemología axiológica nos dice que apreciar la cualidad humana y la cualidad humana profunda es una cuestión de captación con mente y sensibilidad y que no hay manera de reducirla a conceptualizaciones.

#### ***Cuarto análisis: aplicabilidad de ese ‘espíritu’ cualitativo propio del Sumak Kawsay a las exigencias propias de la sociedad de conocimiento***

Como hemos visto en el capítulo cuarto, la investigación de la epistemología axiológica de Corbí plantea un conjunto de protocolos para la creación de proyectos axiológicos colectivos para sociedades que viven de crear conocimientos.

Recordémoslos:

1. analizar los rasgos materiales del modo real de vida de la sociedad para la que se quiere construir un proyecto axiológico colectivo, para entresacar los rasgos centrales de la forma de sobrevivencia.
2. definir racionalmente qué modo de vida postulamos como adecuado.
3. axiologización de los postulados formulados conceptualmente para que puedan estimular la sensibilidad y así llegar a sustentar la actitud necesaria para la nueva sociedad. Se realiza por contraposición entre las anomalías que genera el mantener los principios axiológicos de la sociedad de la que se viene en condiciones de la nueva sociedad.
4. verter los postulados ya axiologizados en la estructura actancial, que es la estructura propia y constante de todas las narraciones axiologizantes formada por las parejas remitente-destinatario, sujeto-objeto, opositor-ayudador.
5. construcción de la narración
6. estrategias y tácticas para introducir el nuevo proyecto axiológico en el colectivo

Dado que el proyecto del Buen Conocer quiere sustentarse en el Sumak Kawsay, parece pertinente ver si los principios del Sumak Kawsay, tomados como el espíritu que anima la cultura ancestral andina, se adecuan a los postulados axiológicos que hemos dilucidado para el funcionamiento de una sociedad de conocimiento.

Por la epistemología axiológica sabemos que los postulados axiológicos para un proyecto tienen que estar organizados jerárquicamente de forma que el postulado superior sólo es realizable si se concreta sucesivamente en los postulados que le son jerárquicamente inferiores. Como toda la cadena de concreciones, dentro de la jerarquía de postulados, es abstracta, es decir, no axiológica, no va a ser capaz de movilizar el sentir. Ya sabemos que el siguiente paso será realizar un proceso de axiologización, es decir confrontar cada aspecto axiológicamente negativo del proyecto a sustituir para las nuevas condiciones laborales, con su contrapuesto perteneciente al nuevo proyecto.

Para poder continuar con el análisis a la propuesta del Buen Conocer debemos recordar la cadena de postulaciones axiologizantes ligadas lógicamente entre sí que hemos presentando en el capítulo cuarto para una sociedad que vive de crear conocimiento. Es esta:

3. La sociedad de conocimiento, innovación y cambio continuo es hoy un destino inevitable para todo individuo y toda sociedad

4. Necesidad de la cualidad humana cualidad humana, mediante el cultivo de IDS-ICS (Interés, Desapego, Silenciamiento junto con Indagación, Comunicación, Servicio) para hacer viable las SC
5. Necesidad de un número crítico de cultivadores de la cualidad humana profunda cualidad humana profunda mediante el cultivo IDS-ICS de manera radical. Para que se dé un buen nivel de cultivo de la cualidad humana en el colectivo y no decaiga, es preciso que un numero crítico de individuos la cultiven de forma radical.
6. Necesidad de aprender a heredar la sabiduría de los antepasados, de todas las culturas, pero no sus formas. Puesto que en ella se encuentra principalmente la guía para el cultivo de la cualidad humana y de la cualidad humana profunda.
7. Simbiosis completa entre los individuos de un equipo, entre equipos, entre países y con el medio. Por tanto dejan de ser adecuados la depredación, la dominación, el expolio, el sometimiento.
8. Creación y transformación de los proyectos axiológicos colectivos (PACs) al ritmo que marcan las creaciones científico-tecnológicas y en servicios y productos. Los proyectos axiológicos fijados para siempre no son adecuados para esta sociedad.
9. Adhesión voluntaria a la sociedad de conocimiento y a su proyecto. Solo así se puede dar la plena comunicación de saberes y la creatividad en equipo.
10. Libertad, que es condición para la creatividad y la comunicación en equipo.
11. Libertad de opciones axiológicas en patrones comunes acordados por todos. Sin libertad de opciones axiológicas no habría verdadera libertad. La diversidad se ve como un valor.
12. Equidad y solidaridad, entre individuos, entre grupos, países y con el medio. El expolio, la dominación y el control de unos sobre otros, y sobre el medio, deja de ser adecuado para el correcto funcionamiento de los proyectos de las sociedades creativas.
13. Espíritu de indagación generalizado y en simbiosis, en todos los campos. Se precisa de la máxima creatividad, porque se vive de la innovación que afecta a todos los campos.
14. Educación de por vida.

Presentados muy sucintamente los postulados axiológicos que orientarían a nivel axiológico una sociedad de conocimiento, deberíamos ahora ver la adecuación o no de los principios del Sumak Kawsay con estos postulados de la sociedad de conocimiento. Veamos primero los rasgos coincidentes.

Sabemos por los estudios antropológicos y sociológicos, y nos lo han corroborado las exposiciones de los pensadores indigenistas, que la organización de las sociedades hortícolas no es jerárquica-autoritaria como otras por ejemplo las agrícolas. Ese rasgo la acerca a la organización propia de las sociedades que viven de crear nuevos productos y servicios cuyos equipos deben organizarse lo menos jerárquicamente posible y en red, para crear, coordinar y comunicar conocimientos. La corresponsabilidad en ambas sociedades es necesaria para su correcto funcionamiento.

Ligado al rasgo anterior vemos que ni la sociedad hortícola ni la de conocimiento funcionan por coerción o sometimiento.

También hemos visto que el cultivo de la cualidad humana no es opcional para las dos sociedades, lo que no es el caso de las sociedades jerárquicas. Para el correcto funcionamiento de estas sociedades jerárquicas bastaba con que los individuos se sometieran a la autoridad, y podía darse a la vez que las actitudes íntimas de los individuos no estuvieran en sintonía con lo que había que cumplir. En cambio ni en las hortícolas ni en las de conocimiento eso es posible. En ambas el correcto funcionamiento del grupo, de la sociedad, requiere una sintonía total entre el proyecto colectivo y la actitud honda de los individuos. Es decir requiere de la participación en el proyecto común a través de la voluntariedad. Por eso decimos que en ambas sociedades deja de ser opcional el cultivo de la cualidad humana porque en ellas el correcto funcionamiento depende de esa sintonía íntima con el proyecto colectivo.

También se comparte el concepto de relación simbiótica con los individuos i con el medio, que supone mantener relaciones equitativas y solidarias, aunque la forma de realizar esa simbiosis sea radicalmente diversa.

Pasemos a ver las divergencias en los rasgos de los modos de vida de ambas sociedades y su posible incompatibilidad. Las coincidencias que hemos encontrado entre los dos proyectos axiológicos lo son en tanto que conceptos orientadores del proyecto colectivo pero las puestas en ejecución van a resultar bien distintas. Se da una radical divergencia entre los dos proyectos respecto al postulado principal de la sociedad de conocimiento:

asumir que hay que vivir del cambio continuo en todos los ámbitos. Una opción que resulta inaceptable para las sociedades hortícolas que plantean el futuro como repetición del pasado, por tanto en la estaticidad más completa. A nuestro parecer esta diferencia condiciona radicalmente la adecuación de los principios del Sumak Kawsay para la sociedad de conocimiento y consecuentemente es un escollo para los pueblos aymara y quechua puedan aceptar el proyecto Flok.

La pretensión del Sumak Kawsay de ser alternativa al neoliberalismo capitalista o al marxismo para la sociedad actual, por diversas razones, nos parece inviable para una sociedad de conocimiento según el análisis que hemos expuesto en el trabajo. Veámoslo.

- Los principios que configuran el Sumak Kawsay, se presentan contrapuestos con los de la sociedad capitalista de explotación, por lo que podríamos decir que su apuesta es ser una alternativa a ella, así como al marxismo. Pero al no incorporar postulados nucleares de la sociedad de conocimiento no puede constituirse en proyecto axiológico para ellas.
- La posibilidad de que el Sumak Kawsay sea alternativa a las ideologías nos parece difícil por una diferencia de fundamentación. Mientras que el Sumak Kawsay tiene su base en los mitos que son organizaciones lingüísticas simbólicas, las ideologías son construcciones conceptuales con ayuda del razonamiento lógico. Otros dos factores van a imposibilitar que sea alternativa a las ideologías: a) que las ideologías han dejado de ser operativas para orientar las sociedades de conocimiento, por tanto resulta obsoleto confrontarse con ellas, b) que el Sumak Kawsay muy probablemente se irá disolviendo a medida que los mitos dejen de ser operativos.

Por otro lado vemos que varios postulados presentado para la sociedad de conocimiento no quedan incorporados en el Sumak Kawsay, como son: no poder asumir el cambio continuo en todos los ámbitos; no poder asumir la libertad puesto que se plantea que es la tradición es la que marca el futuro; fomentar un espíritu de indagación sin limitaciones marcadas por lo ancestral. No asumir estos rasgos impide ser compatible con la sociedad de conocimiento.

Si un rasgo fundamental de las sociedades hortícolas es ser ‘estáticas’, ello causa la inadecuación de los principios del Sumak Kawsay para convertirse en proyecto



axiológico para la SC. Esa estaticidad impide el correcto desarrollo de la cadena de postulados.

Y en el ámbito del cultivo de la cualidad humana, vemos que en la medida que la sabiduría ancestral conceptualizada por los pensadores indigenistas se vea fruto de la manera de ser de las realidades (por ejemplo la Pachamama es así, de ella deriva tal cosa, de ella viene la correcta organización, ella nos dice cómo actuar, etc.) no será asumible para la sociedad de conocimiento. Para la nueva sociedad ha dejado de ser hábil la epistemología mítica, aquella que supone que las palabras, los mitos y los conceptos describen las realidades.

## **6.2 Conclusiones de estos análisis**

En las formulaciones de los intelectuales indigenistas, se puede apreciar claramente la cualidad humana y la cualidad humana profunda del proyecto colectivo de las sociedades cazadoras-recolectoras y hortícolas andinas. Pero convertir la cualidad humana y la cualidad humana profunda del proyecto ancestral andino en principios abstractos como hacen los intelectuales indigenistas, no supone trasplantar la sabiduría, sino solo ofrecer orientación axiológica que posibilite la comprensión de la sabiduría que había en las sociedades hortícolas andina y a la vez pueda guiar la construcción de un nuevo PAC adecuado a las ‘ciudades inteligentes’ que proyecta el presidente Correa.

No se puede hacer un trasplante del Sumak Kawsay que tiene toda su estructura con epistemología mítica y que se asume como recibido, a las sociedades de conocimiento que son sociedades que deben construir sus propios proyectos axiológicos y lo hacen con epistemología no-mítica. Lo único viable en las sociedades de conocimiento que se puede hacer con los rasgos listados en el Sumak Kawsay es considerarlos como conceptualizaciones de una peculiar cualidad humana que puede desligarse de una forma concreta de realización. Solamente eso sutil puede ser trasladado de cultura a cultura.

Por consiguiente, concretando, lo único que se puede trasplantar es que así como las sociedades hortícola fueron capaces de sobrevivir adecuadamente durante milenios

de la caza, la recolección y la horticultura con cualidad humana y con cualidad humana profunda operando en la estructura organizacional y en la relación con el medio, así nosotros en las nuevas condiciones industriales de conocimiento, debemos ser capaces de construir un proyecto axiológico colectivo apto que asegure la sobrevivencia y cohesión del colectivo humano y del medio Para esta tarea los principios abstractos recogidos por los indigenistas pueden ser una orientación y una inspiración.

Conociendo los rasgos de estos dos tipos de sociedades habrá que concluir:

- que el Sumak Kawsay tal como lo presentan los autores no es un proyecto axiológico alternativo para una sociedad de conocimiento;
- que incluso los pueblos indígenas no podrán continuar viviendo con el proyecto axiológico que expresa el Sumak Kawsay, a menos que se conviertan en un gueto de fronteras infranqueables, cosa que no sería bueno para los indígenas y que no sería en absoluto viable por causa de la potencia de las ciencias, tecnologías comunicaciones, por los intereses económicos de los pueblos y por la potencia expansiva de la misma sociedad de conocimiento;
- que los principios del Sumak Kawsay pretendan ser orientadoras de la sociedad de conocimiento no lo vemos viable. Se presenta un conflicto en el intento de compatibilizar el Sumak Kawsay y el FLOK, puesto que el Sumak Kawsay es un programa adecuado a sociedades horticultoras, como un PAC rigurosamente estático que bloquea todo cambio de importancia; mientras que el FLOK propone la innovación en ciencia y tecnología, lo que supone programar a las colectividades para el cambio constante.
- que los principios del Sumak Kawsay pretendan ser una alternativa al neo-capitalismo o al marxismo para las sociedades de conocimiento, nos parece que es una batalla de otros tiempos, pues tampoco las ideologías son aptas para orientar el nuevo modelo de sociedad<sup>483</sup>.

---

<sup>483</sup> Hemos visto cómo muchas de las sociedades que viven de innovar en ciencia y tecnología, productos y servicios aún se están rigiendo por criterios industriales, es decir investigan e innovan para explotar personas o el medio, buscando el beneficio a corto plazo y a costa de lo que sea. Esta orientación vigente en muchos lugares está resultando perjudicial dañando a colectivos y al medio, por esa razón hemos afirmado que ese enfoque no es el adecuado y hay que substituirlo. Entonces no tiene sentido luchar contra lo que aún estando vigente pero que es inadecuado y va a tener que substituirse.

Por lo que hemos expuesto vemos razonable afirmar que se da una completa inadecuación entre los principios Sumak Kawsay y las exigencias de la sociedad de conocimiento.

Pero también afirmamos que se puede y se debe heredar la cualidad humana del Sumak Kawsay para programar el pensar, el sentir, el organizarse y actuar de los colectivos de la sociedad de conocimiento, pero ninguna de sus formas concretas de pensar, sentir, organizarse y actuar .

### 6.3 Análisis del Plan de Transición hacia una sociedad basada en el Procomún <sup>484</sup>

Vamos a contrastar las líneas generales de cada uno de los protocolos que elabora la epistemología axiológica que hemos presentado como pasos para la construcción de un proyecto colectivo, con el '*Plan de transición hacia una sociedad basada en el procomún*<sup>485</sup>', generado por P2P Foundation bajo la dirección de Michel Bauwens que se postula como guía para el cambio en Ecuador.

Como su ideólogo Michel Bauwens define «El Plan Nacional para el Buen Vivir (PNBV) del Ecuador reconoce y subraya que la transformación mundial hacia sociedades y economías basadas en el conocimiento requiere una nueva forma de creación y distribución del valor en la sociedad. La idea central del PNBV es la realización del 'Buen Vivir' (Sumak Kawsay, en idioma kichwa), pero el buen vivir es imposible sin la disponibilidad del 'Buen Conocer' ('Sumak Yachay', en kichwa). El tercer plan nacional para el quinquenio 2013-2017 hace un llamado explícito hacia una sociedad del conocimiento basada en los comunes abiertos»<sup>486</sup>

---

<sup>484</sup> Se trata de un texto, una narración, que diseña los pasos hacia la sociedad que propugna el Flok que debe fundamentarse en el Sumak Kawsay.

Nos parece necesario presentar al final de este capítulo un resumen del Plan propuesto por Bauwens, apéndice 3, y su equipo para poder comprender nuestro ejercicio de comparación. Para un acceso completo al Plan visitar

[http://p2pfoundation.net/Plan\\_de\\_transici%C3%B3n\\_hacia\\_una\\_sociedad\\_basada\\_en\\_el\\_procom%C3%BAn](http://p2pfoundation.net/Plan_de_transici%C3%B3n_hacia_una_sociedad_basada_en_el_procom%C3%BAn)

<sup>485</sup> Procomún se define como « todo aquello que compartimos, en particular, regalos de la naturaleza y creaciones de la sociedad que nos pertenecen a todos por igual y que debemos preservar para las generaciones futuras: materiales o inmateriales, rivales o no rivales, recursos naturales o artificiales que eluden el concepto de uso exclusivo y construyen lazos sociales»

<sup>486</sup> [http://p2pfoundation.net/Plan\\_de\\_transici%C3%B3n\\_hacia\\_una\\_sociedad\\_basada\\_en\\_el\\_procom%C3%BAn](http://p2pfoundation.net/Plan_de_transici%C3%B3n_hacia_una_sociedad_basada_en_el_procom%C3%BAn)

Nos parece necesario analizar el '*Plan de transición hacia una sociedad basada en el procomún*' desde las herramientas que proporciona la epistemología axiológica expuesta para poder valorar el cumplimiento de los requisitos axiológicos de toda narración axiologizante. Nos parece que este texto es adecuado para someterlo a este tipo de análisis ya que la narración se pretende fundamentar la introducción de un nuevo modelo de sociedad, lo que implica que debe ser capaz de introducirlo en la mente y el sentir de la población ecuatoriana. Sus autores afirman que se pretende instaurar «Una sociedad del conocimiento free, libre y abierto, por tanto, significa organizar cada sector de la sociedad, al máximo grado posible, en el procomún del conocimiento abierto: es decir, la capacidad de crear repositorios de conocimiento, código y diseño comunes, que resulten aceptables para todos los ciudadanos y entidades mercantiles para crear sociedades y economías dinámicas e innovadoras, donde el conocimiento esté disponible sin discriminación para quienes lo necesiten para desarrollar sus actividades ciudadanas y económicas. [...] El objetivo del plan de investigación es la combinación de los mejores consejos de los trabajadores globales del procomún y de la sociedad civil ecuatoriana con el fin de proponer un plan de transición integrado, así como el marco para las políticas públicas y las propuestas asociadas.[...] busca un abordaje holístico, que va más allá de la tecnología, y medidas que tomen en cuenta los diferentes aspectos del cambio social que es necesario ocurra, si bien no simultáneamente, al menos vinculadas a una retroalimentación positiva en la que varias medidas se refuercen entre sí. También amplía y profundiza la búsqueda examinando infraestructuras basadas en bienes comunes, no solo para el conocimiento, sino también para otras actividades sociales y productivas»<sup>487</sup>

### **6.3.1 Análisis del '*Plan de transición hacia una sociedad basada en el procomún*' a partir del Protocolo de análisis del modo real de vida de una sociedad**

Como hemos dicho en el capítulo cuarto la creación de un proyecto axiológico para un colectivo en concreto requiere averiguar con la mayor precisión el impacto de la sociedad de conocimiento en ella, es decir sobre la manera de pensar, sentir y de

---

<sup>487</sup> [http://p2pfoundation.net/Plan\\_de\\_transici%C3%B3n\\_hacia\\_una\\_sociedad\\_basada\\_en\\_el\\_procom%C3%BA](http://p2pfoundation.net/Plan_de_transici%C3%B3n_hacia_una_sociedad_basada_en_el_procom%C3%BA)

organizarse del colectivo. Vamos a ver los elementos del funcionamiento de la sociedad ecuatoriana que el ‘Plan de transición hacia una sociedad basada en el procomún’ del Flok debería estudiar para que constituyera la base de su plan de transición.

En el caso de la introducción de la SC en Ecuador debería analizarse cual es el impacto del hecho mismo definitorio de este tipo de sociedad -que todo cambie continuamente- sobre la forma de ver y valorar la realidad, las relaciones sociales, la economía, la configuración religiosa de la población ecuatoriana. En el caso estudiado además del conjunto de la población, es de suma importancia analizar los colectivos indígenas puesto que serán ellos quienes sufrirán una transformación más profunda y no pueden quedar descolgados.

También resulta necesario conocer el grado de concienciación del colectivo sobre la inevitabilidad del nuevo modelo que se les está viniendo encima y su grado de aceptación. Estos datos son necesarios para poder establecer estrategias y tácticas orientadas a hacer comprender al colectivo la nueva situación y sus impactos sobre los diferentes ámbitos: político, de coordinación social, económicos, etc. Veámoslo.

El tránsito de la población en el caso de Ecuador hacia la sociedad de conocimiento parte de diversos estadios, nos encontramos con la que vive en las comunidades que mayoritariamente se sostiene fundamentalmente mediante una agricultura de subsistencia apoyada con la cría de unos pocos animales; y por otra parte la que vive en las ciudades con una situación bien diferente viviendo mayoritariamente de la industria, el comercio en diferentes grados de desarrollo, y con una pequeña minoría que vive de la nueva ciencia y tecnología<sup>488</sup>. Esta diversidad supone un reto para establecer un proyecto común puesto que entre la población encontramos diversidad de modelos culturales, lo que va a obligar a estudiar si requieren o no diferentes planteamientos para introducir el proyecto axiológico adecuado a la sociedad de conocimiento. Parece que Bauwens no ha atendido a esta cuestión.

Habrà un rasgo de la nueva sociedad que nos parece será particularmente difícil de asumir en general por grandes sectores de la población, tanto más cuanto más ligada esté a una economía tradicional. Se trata de asimilar que ninguna de las interpretaciones

---

<sup>488</sup> En los estudios económicos sobre Ecuador a los que hemos tenido acceso no se encuentran indicadores sobre la actividad empresarial de los sectores punteros tecnológicos, pero tenemos noticia de que hay empresas tecnológicas operando en el país principalmente farmacéuticas. En el informe *Services and Innovation for the Competitiveness of the Ecuadorian Economy* del Banco Mundial se dice «Las empresas están innovando en cierta medida, pero la calidad y la el rendimiento de la innovación son bajos. (2016:18) Concluimos que solo un sector minoritario ecuatoriano vive de la creación de ciencia y tecnología.

de la realidad, ni los valores, ni las formas de organizarse, ni las creencias ni estructuras religiosas son intocables, sino que todo ello son construcciones humanas y como tales pueden y deben cambiarse cuando convenga.

Como lo que se está planteando es establecer la sociedad de conocimiento con su PAC como alternativa al modelo en el que se está viviendo, habrá que estudiar el grado de implantación de los modelos que se quieren substituir, sea este industrial o preindustrial. Es particularmente importante averiguar el grado de infiltración del modelo de la sociedad de IIE (información, investigación y explotación)<sup>489</sup> propio de la sociedad neocapitalista. Nos parece previsible que estando el modelo IIE anexo a la economía industrial y que esta ha tinto toda la economía, de ello resulte que también la población ecuatoriana esté afectada en algún grado por estos rasgos. Es un elemento a estudiar para conocer de qué punto se parte.

Veamos los rasgos de las sociedades de IIE propios del modelo industrial<sup>490</sup> que sería necesario estudiar su establecimiento en el caso de Ecuador. Habrá que conocer el grado de implantación de:

- la noción de individuo asociada a la búsqueda del beneficio propio como eje de la economía, de la organización, de los valores, de la religión; puesto que en la SC debe primar el equipo que trabaje simbióticamente, con máxima comunicación, solidaridad, con relaciones de equidad.
- la educación entendida como inculcación de una ideología o de una concepción determinada de la naturaleza humana y social, es decir como el aprendizaje de lo que tiene valor, de lo que es útil, etc. Sabemos que en la SC la educación está orientada a la flexibilidad como condición de creatividad.
- el grado de estructuración jerárquica que tiene la organización social, es decir en qué grado la población ecuatoriana se mantiene cohesionada mediante sumisión y

---

<sup>489</sup> Como hemos dicho anteriormente hemos caracterizado a la sociedad que vive de la innovación pero con la orientación neocapitalista como sociedad de IIE, es decir orientada hacia la información y la investigación para la explotación, en contraposición con la orientación propiamente de sociedad de conocimiento que sería de ICS (indagación, comunicación y servicio)

<sup>490</sup> Hemos destacado en el capítulo cuarto que los rasgos centrales definitorios de la sociedad neocapitalista eran la búsqueda de beneficio propio a cualquier precio, aunque sometidos en algún grado a limitaciones planteadas desde la RSE (responsabilidad social de las empresas). En este modelo que sigue vigente en sectores sociales que detentan el poder se mantiene la centralidad del individuo y sus intereses como eje de la economía, la organización, los valores, la religión, la espiritualidad; en él la educación está al servicio de las empresas; la cualidad humana y la cualidad humana profunda son concebidas como optativas; personas y medio son vistos como recursos, aunque sometidos a un régimen que permita su sostenibilidad como recursos; se mantiene la concepción de la naturaleza humana como fijada: animalidad unida a racionalidad.

coerción pues ello va a ser un elemento a contrarrestar con el PAC de la SC. La nueva sociedad debe mantener unas relaciones de igualdad, equitativas, y su cohesión no puede ser por sumisión sino por voluntariedad.

- Entender el cultivo de lo que hemos llamado la cualidad humana y la cualidad humana profunda entendido como prescindible, que como sabemos va a estar en función de la estructura social más o menos jerárquica<sup>491</sup>. Contrariamente en las SC el cultivo de la CH y la CHP resultan imprescindibles para el adecuado funcionamiento, siempre bajo parámetros de voluntariedad, e indagación libre.
- la concepción de las personas y el medio como recursos (lo que incluye a quienes se mantienen en el uso sostenible de los recursos).<sup>492</sup> En la nueva sociedad con tan alto poder tecnocientífico no puede sostener esta posición.
- la concepción de la naturaleza humana como fija (sabemos que está presente tanto en sociedades industriales como en las preindustriales). Mantener esta concepción se convierte en una rémora respecto a incorporar la concepción de la naturaleza humana como no fijada propia de la sociedad de conocimiento.

Es propio de las sociedades industriales y preindustriales centrar la identidad en la historia, la lengua, en un tipo de sentir, y sabemos que ello en una SC va a tener que abandonarse para pasar a fundamentarse en un proyecto de futuro. Habrá que averiguar el grado en que esto sucede en Ecuador y especialmente en la población indígena<sup>493</sup>. (Véase apéndice 2).

También hay que conocer los restos culturales de sociedades preindustriales y su peso en los modos actuales de sobrevivencia de la población ecuatoriana, rastreándolos en las maneras de pensar:

- con relación al patriarcalismo, autoritarismo, organización jerárquica, el sexo.

---

<sup>491</sup> Entendemos que también en las organizaciones de las comunidades indígenas se da una cierta jerarquía que aunque se establece en base a la calidad de las personas no por ello deja de ser una estructura jerárquica pues ellas deben ser quienes resuelvan los conflictos. En este tipo de sociedad y más claramente en las jerárquicas sociedades industriales, para que el colectivo funcione correctamente basta con que los individuos se sometan a una normativa, razón por la cual no juega ningún papel el hecho de que un individuo cultive la cualidad humana basta con someter sus acciones a lo mandado. En esta situación la cualidad humana profunda se concibe como sumisión total al mandato a la vez que como puro don pero no como indagación libre. Este punto habrá que estudiarse.

<sup>492</sup> Hablar en términos de sostenibilidad no elimina el trato de personas y medio como recursos, los hace más duraderos.

<sup>493</sup> No hemos encontrado en los planteos del Flok análisis detallados de rasgos axiológicos operantes, la razón la encontramos en que al presentarse como alternativa al neocapitalismo y al marxismo solo analizan cuestiones de organización económica.

- la permanencia y asentamiento de las creencias religiosas
- en la moral, en la religión entendida como salvación individual, la espiritualidad comprendida como sumisión y obediencia a los mandatos y consejos divinos)
- en la identidad. En esta línea hemos visto que la identidad no está ligada a un proyecto de futuro sino que pivota sobre la organización comunitaria ancestral de las comunidades, junto a mitos y símbolos que dan fundamentación a la organización. Es decir se fundamenta en el estilo de vida tradicional: trabajando en las chacras, llevando la ropa tradicional, practicando la reciprocidad de ayni, etc. Estos aspectos de la cultura, aunque no necesariamente de la misma manera, persisten sin perder su andinismo ni su conexión con la herencia y la cultura andina, aunque su cosmovisión cambia al incorporarse al catolicismo y al pasar a sectas evangélicas (Eby,2014:11-12).

Es importante conocer el grado de conciencia de que el nuevo modelo se ha echado encima de los colectivos como un destino inevitable, pues según sea resultará ayuda o una rémora. Por lo que hemos visto algunos sectores tienen más conciencia que otros y que en concreto los indígenas que viven en las comunidades posiblemente tienen conciencia pero nos parece que se plantean un retorno a la tradición.

Habrá que conocer la posibilidad real de transformación de la sociedad ecuatoriana que todavía está en el modelo de sociedad IIE, o en modelo de sociedad preindustrial en sus modos de vivir, en lo económico, en sus interpretaciones. Como por ejemplo si la sociedad de conocimiento requiere una educación y formación permanente habrá que plantearse la posibilidad de establecerla y las políticas para ello.

También hay que conocer el impacto que ya tiene el modelo de las sociedades de conocimiento en lo económico, lo político de las sociedad ecuatoriana<sup>494</sup>.

Igualmente habría que averiguar el impacto real del nuevo modelo laboral en las maneras de pensar y sentir de la población ecuatoriana.

---

<sup>494</sup> Hemos encontrado algunos artículos sobre la sociedad de conocimiento en Ecuador (véase bibliografía), en ellos nos parece que se plantea la sociedad industrial con algunos ribetes de sociedad de conocimiento como la necesidad de fomentar la creatividad y eliminar el miedo a la innovación. Son reflexiones para acelerar el proceso de modernización del sector empresarial ecuatoriano, para movilizarlo, para extenderlo.



Hemos expuesto cómo la cosmovisión indígena andina ancestral de estructura mítico-simbólica expresada por los líderes indigenistas ha sido afectada por el pensamiento ideológico, sea neoliberal sea marxista. Para presentarse como alternativa han debido realizar abstracciones de los relatos mitológicos quebrando con ello su misma estructura puramente simbólica. Si el pensamiento mítico-simbólico queda substituido por el ideológico-abstracto ello va a afectar a la forma de afrontar sensitivamente la realidad, y con ello a su vigencia como proyecto colectivo axiológico.

Se podría decir que su mundo está construido por retazos de pensamiento mítico-simbólico y de pensamiento ideológico, lo que significa que su estructura sensitiva-mental no es armónica.

Hay que suponer que el paso a la SC va a introducir más divergencia en el conjunto pues inserta elementos radicalmente nuevos en conflicto con los ancestrales como son: el continuo cambio en maneras de pensar, sentir, organizarse; el abandono de la epistemología mítica por epistemología no-mítica; nada nos viene dado ni los valores, ni las formas organizacionales, ni las religiosas, ni la interpretación de la realidad. No hemos percibido que el '*Plan de transición*' tenga en cuenta y de salida a este conflicto, se polariza en ver las coincidencias entre la sociedad de conocimiento y la sociedad tradicional indígena.

### **6.3.2 Análisis del '*Plan de transición hacia una sociedad basada en el procomún*' a partir del Protocolo de los postulados para la sociedad de conocimiento**

Nos interesa contrastar ahora las medidas que se encuentran en el Plan con el protocolo de postulados para una sociedad de conocimiento que nosotros hemos planteado<sup>495</sup> como un elemento fundamental para la construcción de un PAC para una sociedad de conocimiento.

Vamos a recordar los doce postulados en orden jerárquico según la lógica de desarrollo de una sociedad de conocimiento que ya hemos expuesto y vamos a rastrear su presencia en el *Plan de transición hacia una sociedad basada en el procomún*.

---

<sup>495</sup> Véase capítulo 4

Postulado 1. *La sociedad de conocimiento, innovación y cambio es destino inevitable para todo individuo y toda sociedad.* Dice Bauwens que «El Plan Nacional para el Buen Vivir (PNBV) del Ecuador reconoce y subraya que la transformación mundial hacia sociedades y economías basadas en el conocimiento requiere una nueva forma de creación y distribución del valor en la sociedad»<sup>496</sup>. Es evidente que para Bauwens y para el FLOK, Ecuador debe transformarse en SC y la razón principal es que de lo contrario quedaría relegado a ser solo un suministrador de materias primas lo que supone que su economía está sometida a los vaivenes del mercado con el consiguiente inestabilidad económica que esto conlleva. Además se visualiza la producción de conocimiento como sostenible, ilimitado y con valor añadido, unos rasgos de los que carece la extracción de materias primas. Vemos pues que se plantea que convertirse en SC no es una opción más para Ecuador sino la única viable y con futuro. Nos parece que a diferencia de lo que nosotros planteamos, el cambio de modelo planteado en el FLOK se focaliza de forma preponderante en lo económico dejando de lado todos los otros aspectos que operan en el desarrollo de una sociedad de conocimiento recogidos en estos doce postulados<sup>497</sup>.

---

<sup>496</sup> 0.2 Transición hacia una sociedad basada sobre los comunes en <https://flokociety.com/text/dbZWEyiIW73/view/>

<sup>497</sup> Paso a resumir la transición de modelos económicos que según este autor la SC provoca (véase el apéndice 3): se pasa del capitalista tradicional basado en la venta de productos industriales con valor añadido a un tipo de capitalismo cognitivo que denomina clásico en el que el control sobre los flujos y la propiedad de la información son la clave para generar valor. Este modelo lleva en si mismo su propia inviabilidad pues a través de la búsqueda de rentabilidad financiera mediante las patentes sobre la Propiedad Intelectual se frena la creación de conocimiento.

Bauwens afirma que internet con la comunicación libre produce la quiebra de este modelo económico instaurándose como sustitución el capitalismo netárquico es decir, el basado en el control y propiedad de las plataformas intermediarias. Estas se convierten en propietarias de datos privados de los usuarios y comercializan la atención de los usuarios con publicidad. Este modelo puede coexistir con el surgimiento de nuevas monedas 'cívicas' como el *bitcoin* que mantienen el beneficio soportado en la monetización especulativa en mercados financieros de la creación colaborativa.

Bauwens plantea que en el modelo capitalista cognitivo netarquico el capital no necesita apropiarse del conocimiento. Pero a su vez 'el valor de uso se escapa de la dependencia del capital'.

Postula que modelo adecuado a la SC es la economía madura y 'cívica' entre pares o economía social de conocimiento, cuyos rasgos principales de este modelo serían:

- elimina las contradicciones de modelos económicos anteriores mediante el reconocimiento y recompensa de la lógica contributiva en el trabajo de producción entre pares orientadas por el procomún.
- potencia la estructura cooperativa cuyas necesidades de capital se podrían resolver emitiendo un bono que les permitiría comprar bienes de producción. Estos bienes de producción pertenecerían al procomún;
- fomenta el uso de licencias abiertas que posibilitan 'la lógica del procomún'. Licencias basadas en la lógica de la reciprocidad más que en la lógica de contribuir en lo que se pueda y usar lo que se necesita, creando una corriente de valor de intercambio para el procomún entre pares de productores.
- los generadores del procomún 'crearían sus propias entidades de mercado, crearían valor agregado de mercado en la capa superior del procomún, realizarían la plusvalía ellos mismos y crearían una economía ética en torno del procomún, donde el valor de la producción de bienes rivales también se realizaría.'

Para Bauwens es posible la unión de la nueva tecnología con la tradicional si se opta por una práctica intermedia que se enraíce con las tradiciones locales a la vez que en la modernidad, buscando el uso creativo de soluciones tecnológicas y pensamiento, para crear un nuevo tipo de desarrollo tecnológico apropiado. Este autor ve viable unir la economía de conocimiento social, es decir para todos, con las maneras neo-tradicionales pero sin tener en cuenta que ello va a implicar un rompimiento a nivel axiológico con la forma tradicional de interpretar, valorar y accionar. No tener en cuenta esta transformación hace suponer, y sus reflexiones así lo confirman, que ideológicamente se pueden implementar unos valores que sean adecuados al nuevo modelo.

Postulado 2. *Postulamos que la SC necesita la cualidad humana (CH) como condición de viabilidad ya no puede ser cultivada como opcional.* Hemos caracterizado la CH como el cultivo del interés, el distanciamiento, el silenciamiento (IDS) junto con la indagación, la comunicación y el servicio (ICS). La cualidad humana la hemos planteado como la suma de todos los rasgos anteriores, como cultivo de IDS-ICS.

Vamos a rastrear cada uno de estos elementos dentro del *Plan de transición hacia una sociedad basada en el procomún.*

Observamos que de los seis rasgos con los que hemos caracterizado la cualidad humana, se pueden encontrar muchas referencias directas al servicio entendido como aportaciones al procomún y sería el rasgo fundamental del nuevo modelo organizativo.

Respecto a la comunicación se la circunscribe a la red, y se plantea la necesidad de que sea abierta y libre como factor imprescindible para generar nuevo conocimiento. Este postulado plantea la comunicación como un factor central para la creación en equipo puesto que en las SC se requiere de la suma de conocimientos interdisciplinarios para la creación de novedad. El proyecto para Ecuador nos parece que al tomar como

---

-lo cual conduce a generar coaliciones empresariales éticas que pueden expandir la esfera del procomún a través de proyectos emprendedores del procomún

- habilita una contabilidad de libros abiertos y cadenas abiertas de abastecimiento, que podrían coordinar la economía fuera de las esferas tanto de la planificación como del mercado

- los cooperadores del procomún recibirán tanto un salario de su cooperativa, como una parte incremental de la renta común (además, todos los ciudadanos se beneficiarán de un ingreso básico aportado por el Estado Socio)

- este nuevo modelo económico no es ni el del mercado ni el sistema de planificación sino un sistema de coordinación estigmérica (descentralizada). Una coordinación estigmérica que ya funciona en la esfera de la producción 'inmaterial' y que puede ser transferida a la producción 'material'.

referencia la creación de software libre en el que la novedad la crean individuos que vierten sus trabajos en la red para mejorar y ampliar el código abierto, no tiene en cuenta el trabajo en equipo y los requisitos de su funcionamiento.

No hemos encontrado referencias a la *investigación*, lo que interpretamos como que se presupone como espontánea en los individuos generadores de procomún. Nos parece ver que la tendencia a la investigación se plantea como connatural al ser humano y es por esta sería la razón por la que no se insta su fomento. Postulamos que la actitud investigadora debe ser educada, fomentada y establecida como rasgo fundamental en una SC.

No hemos encontrado un trato pormenorizado de los otros tres *interés* gratuito por toda la realidad, *distanciamiento* de la sumisión a formas concretas, *silenciamiento* de los propios patrones de interpretación, valoración y actuación. Hemos postulado que ICS es el recurso básico de la especie para tanto adaptarse a los cambios como para crearlos de manera convenientes para el conjunto del planeta<sup>498</sup> (C\_EA1:35-28).

Postulado 3. *Hemos postulado la necesidad para la SC de un número crítico de cultivadores en profundidad de la cualidad humana mediante el cultivo radical de IDS-ICS.* Sabemos que la cualidad humana para que llegue a ser colectiva, generalizada y de calidad requiere que se dé un número crítico de individuos que cultiven la cualidad humana profunda, que se consigue con el mismo procedimiento de IDS, pero cultivado con radicalidad, hasta conseguir un acceso claro y explícito a la dimensión absoluta de

---

<sup>498</sup> Nos parece central este postulado porque de él depende el adecuado desarrollo de la SC. Recordémoslo en palabras de Corbí: «El interés gratuito por la realidad, la capacidad de distanciarse de la sumisión a formas concretas, acompañado del silenciamiento de deseos y temores, de recuerdos y expectativas, del silenciamiento de todos nuestros patrones de interpretación, valoración y actuación. IDS es el recurso básico de la especie para adaptarse a los cambios o para crearlos». ( EA 1,2013: 35).

«Las sociedades que no pueden repetir un pasado, que deben decidir el presente concibiendo proyectos de futuro de cualidad, tienen que encontrar procedimientos para adquirir la cualidad que les permita crear esos proyectos de futuro, deseables y dignos». ( EA 1,2013:38)

«En una palabra, para que el funcionamiento general de las sociedades de conocimiento sea como debe ser, deberá promoverse, a nivel particular y colectivo, el cultivo temáticamente explícito y continuado de IDS. Las sociedades jerarquizadas podían funcionar sin tener en cuenta la cualidad humana de sus miembros, bastaba su cualificación profesional y la subordinación. Las sociedades de conocimiento precisan, para su correcto funcionamiento, de la cualidad humana de sus miembros. ( EA 1,2013:283)

«La cualidad humana, que es cultivo del interés gratuito, del distanciamiento y del silenciamiento (IDS), para que llegue a ser colectiva y generalizada, requiere que se dé un número crítico de individuos que cultiven la cualidad humana profunda, que se consigue con el mismo procedimiento de IDS, pero cultivado con radicalidad, hasta conseguir un acceso claro y explícito a la dimensión absoluta de lo real. IDS-ICS podríamos decir que es la estrategia general de las nuevas sociedades de conocimiento en versión no ‘neocapitalista’ ( EA 1,2013:265).

lo real enmarcados en los parámetros culturales de cada época. Estos cultivadores de la CHP serán aptos para enseñar la CH al resto de la sociedad (C\_EA1:265).

De lo que hemos dicho en el postulado 2 se desprende que en el '*Plan de transición*' también se desatiende la necesidad de su cultivo intensivo e incondicional, la cualidad humana profunda.

Postulado 4. *Necesidad de aprender a heredar la sabiduría de los antepasados, de todos, no sus formas.*

La CH colectiva no se podrá sostener sin que se dé en la sociedad un número crítico de cultivadores individuales y en grupo de la CHP (cultivo radical de IDS-ICS). Y para conseguir esa finalidad, y no tener que empezar desde cero, habrá que aprender a heredar toda la sabiduría de nuestros antepasados, no sus formas de vida.

Veamos cómo se presenta en el *Plan de transición* el aprendizaje de la cultura ancestral indígena.

Percibimos que más que plantear el aprendizaje de lo ancestral se tiene interés en remarcar coincidencias entre esta y el modelo de sociedad de conocimiento que proponen. Remarcan ciertas sintonías entre las cuales se muestra que ambos modelos se enfocan hacia *lo inmaterial*, es decir ambos abandonan la polarización hacia los bienes materiales. En el caso de la sociedad de conocimiento habría diversas causas para esta deriva, una de ellas es el constante deterioro de los ecosistemas consecuencia del neoliberalismo<sup>499</sup>. En la nueva sociedad el sistema de valores cambia otra vez hacia la búsqueda de conocimiento, de experiencias culturales, intelectuales y espirituales. No todos y no en todo momento, pero cada vez más, especialmente para 'la clase creativa'.

Otro fenómeno que empuja el cambio de focalización es que el modelo del capitalismo cognitivo que crea valor mediante la creación de la escasez ficticia a través del mecanismo legal de la propiedad intelectual, está socavado por las infraestructuras emergentes de la producción, la distribución y el consumo de los bienes inmateriales y culturales que se ponen en marcha a través de la red. Y esa escasez ficticia no sea sostenible a largo plazo. De manera que hoy la creación del valor inmaterial está

---

<sup>499</sup> Habría diferentes hechos que avalan este cambio, según Bauwens, el hecho de que el mismo valor financiero de las corporaciones se independiza de la actividad industrial en favor de los bienes inmateriales por ejemplo su especialización e inteligencia colectiva, el peso de la marca y la confianza en el presente y las futuras ganancias que se pueden generar. Otro hecho que reafirmaría esta transformación es que se está dando un cambio hacia la revalorización de la creatividad cultural (Paul Ray) y de valores y aspiraciones posmaterialistas (Ronald Inglehart).

escapándose del mercado. A su vez el hecho de que el modelo neoliberal cree «contradicciones muy fuertes en la economía política actual» hace necesario el cambio hacia una economía social del conocimiento que se interpreta como inmaterial.

A los autores del *Plan* les importa mucho remarcar la desaparición de conflictos entre la cultura tradicional y la propia de la SC. Ellos afirman que la sociedad actual es posmodernista que al aparecer como reacción a la modernidad y al modernismo es deconstructivista, lo relativiza todo, a los individuos se los percibe como formando parte de ámbitos infinitos. Según su argumentación se puede afirmar que el posmodernismo libera de creencias y abre las puertas al pasado y la tradición, de tal manera que todo lo que es usable es reusable y de esta manera la guerra contra lo tradicional se acaba.

Al ser el posmodernismo una cultura deconstructiva genera una regresión social del ego colectivo que puede «tener su máximo significado terapéutico si es seguido por una fase reconstructiva». Y de esa manera se convertiría en un transmodernismo que va más allá del modernismo y la modernidad permitiendo con ello una fase en la que «la tradición se puede apropiar como un objeto, pero requiere un diálogo entre iguales con comunidades tradicionales. Son vitales porque ya tienen las herramientas requeridas para poder sobrevivir y florecer en una edad posmaterial».

Desde la epistemología axiológica que hemos planteado habría un acuerdo en que el modelo de la sociedad de conocimiento social implica la recuperación del carácter simbiótico de la especie por las necesidades de su misma dinámica de creación de innovación compleja, pero se ve inviable que ello conlleve como consecuencia el retorno a la tradición, ya que los marcos culturales propios de la sociedad de conocimiento y los de las comunidades tradicionales son radicalmente distintos y en algún punto opuestos.

Bauwens y su equipo ven imposible construir la ‘transmodernidad’ recuperando las tradiciones religiosas porque estas se desarrollaron en sociedades de explotación, jerárquicas, patriarcales, sexistas, con tratos desiguales hacia los seres humanos, rasgos todos ellos no asumibles en la situación cultural actual. Plantean que en la época de la globalidad resulta imposible acceder a una sola tradición en estado puro, y para ellos tampoco tiene sentido una síntesis entre elementos de las diferentes tradiciones. Al resultar un obstáculo la naturaleza inalterada de la tradición, les conduce a no tener en cuenta la cualidad humana que hay en las tradiciones ancestrales.

Desde la epistemología axiológica habría acuerdo en que la matriz cultural de las religiones no es compatible con la actual pero está en total desacuerdo en que ello sea un obstáculo tal que impide acercarse a ellas. Parece que los autores no comprenden la hondura que llevan en su seno la tradición cultural y religiosa indígena, y por ello no se plantean acercarse a ellas. El tipo de riqueza que ponderan es la que se produce por la comunicación entre miembros de la sociedad de conocimiento y de las comunidades pues genera un enriquecimiento mutuo. La nueva forma productiva puede aprender de las comunidades tradicionales una economía estable en armonía con las posibilidades naturales, lo que mostraría por parte de los autores una mirada corta sobre la riqueza cualitativa de la cultura y religión tradicional.

*Postulado 5. Simbiosis completa entre los individuos de un equipo, entre equipos, entre países y con el medio.*

El *Plan* reconoce diversos niveles de simbiosis. Entiende que el conocimiento en la sociedad de conocimiento se genera en red y debe estar disponible sin discriminación para el desarrollo económico de todo ciudadano aunque no aborda que el conocimiento se genera en equipo. Es decir que la complejidad de los nuevos productos y servicios necesitan del aporte de saberes interdisciplinarios, razón por la cual es necesaria la simbiosis en la misma generación de conocimiento.

Sobre la simbiosis con el medio, los autores del texto afirman que hoy solo son viables aquellas economías que crezcan en la medida que la naturaleza pueda reciclar y en ese sentido tanto la economía de las sociedades de conocimiento social como la de las comunidades tradicionales se encontrarían dentro de economías sostenibles. Para este objetivo la agricultura tradicional cumple el papel de ser una referencia crítica a la agricultura química<sup>500</sup>.

También se reconoce que la economía del conocimiento requiere la liberación de intercambio y compartir el conocimiento técnico y científico con comunidades globales abiertas a la innovación para que toda la inteligencia colectiva de la humanidad pueda ser dirigida a problemas complejos.

---

<sup>500</sup> Para los autores del *Plan* se puede dar una alianza entre las comunidades de diseño abierto más tecnológicamente avanzadas y la mayoría de la gente que están todavía fuertemente relacionadas con prácticas tradicionales, combinando la forma tradicional con una economía estable en armonía con las posibilidades naturales. Así se evitaría las practicas destructivas de la era moderna.

Si bien el valor de la simbiosis está en línea con la epistemología axiológica, sin embargo la cooperación en el *Plan* está enfocada como un sumatorio de aportes que juntos van construyendo conocimiento, pero como ya hemos dicho esta concepción de la creación de conocimiento nos parece que no abarca las operaciones más complejas. No hemos encontrado que se plantee la cuestión de la creación en equipo.<sup>501</sup>

Postulado 6. *Creación y transformación de los PAC al ritmo que marcan las creaciones científico-tecnológicas, de servicios y productos.*

Durante toda la historia de la humanidad los proyectos axiológicos colectivos (PACs), como programación cultural colectiva que afecta a la estimulación cuya función es permitir a la sociedad perdurar adecuadamente desde una forma determinada de sobrevivencia, se han tomado como heterónomos, es decir que su origen estaba en lo sagrado o bien en la naturaleza misma de las cosas (C\_EA1:11). La sociedad de conocimiento con su continuo cambio en la interpretación de la realidad nos ha conducido a comprender que nuestra visión del mundo es una construcción propia colectiva y no de origen heterónimo. Así que ahora empezamos a ser conscientes colectivamente de que tenemos que autoconstruirnos nuestro modo de interpretar, valorar y actuar a nivel colectivo que sea adecuado a la nueva manera de vivir, es decir que no impida el movimiento del pensar y el sentir.

Nos parece que en el trasfondo del *Plan de transición* se encuentra la preocupación por facilitar a la población, prestando especial atención a los indígenas, la asunción de la nueva sociedad que vive de la creación y aplicación de conocimientos con lo que ello pueda suponer de cambios en el pensar, sentir y actuar. De ahí los esfuerzos argumentales que encontramos en el texto para intentar hallar puntos de conexión entre el modelo cultural indígena y el propio de la SC.

En el texto, sin embargo, está ausente la idea de construcción consciente de un nuevo PAC. Parece que se toman los diversos modelos económicos hoy operativos, el capitalismo, el comunismo, el socialismo, como PAC puesto que cada uno de ellos acarrea un tipo de organización íntimamente ligada a un patrón de finalidades determinado. El modelo en la sociedad de conocimiento se puede combinar con los

---

<sup>501</sup> Se podría usar la imagen del puzzle para describir la simbiosis considerada en el *Plan* donde cada miembro pone una pieza, mientras que la simbiosis de la epistemología axiológica se refiere a que cada pieza requiere un trabajo de equipo interdisciplinar.



modelos económicos, y su adopción solo depende de su grado de adecuación a la dinámica de generación de conocimiento, por ello Bauwens afirma que hay que optar por «un modelo donde las relaciones de producción no estén en contradicción con la evolución del modo de producción. Esto significa un sistema de economía política que estaría basado en el reconocimiento y la recompensa de la lógica contributiva en el trabajo de producción entre pares orientadas por el procomún» (P2P foundation: julio 2014).

De ahí que Bauwens afirme que el socialismo es el más adecuado por entender que este modelo se basa en la reciprocidad que en la SC se traduciría en que las empresas que sacan provecho económico del procomún aportarían valor de intercambio para los productores del procomún con lo que el sistema podría sustentarse. De esta manera los «creadores del procomún crearían sus propias entidades de mercado, crearían valor agregado de mercado en la capa superior del procomún, realizarían la plusvalía ellos mismos y crearían una economía ética en torno del procomún, donde el valor de la producción de bienes rivales también se realizaría. Tales coaliciones empresariales éticas serían capaces de habilitar contabilidad de libros abiertos y cadenas abiertas de abastecimiento, que podrían coordinar la economía fuera de las esferas tanto de la planificación como del mercado.[...] En este modelo, las cooperativas con necesidades de capital pueden emitir un bono que les permitiría comprar bienes de producción. Estos bienes de producción pertenecerían al procomún; en otras palabras, las máquinas pueden ser arrendadas con los recursos del fondo común, pero su renta sería también redistribuida entre todos los miembros del procomún. En esta forma de economía binaria, los cooperadores del procomún recibirán tanto un salario de su cooperativa, como una parte incremental de la renta común (además, todos los ciudadanos se beneficiarán de un ingreso básico aportado por el Estado Socio)» (P2P foundation: julio 2014).

Podemos ver que en el planteamiento del *Plan de transición* los modelos organizativos giran en torno a los tres clásicos, capitalismo, comunismo, socialismo, lo que nos mostraría que según sus autores la sociedad de conocimiento debería adaptarse a uno de ellos sin plantear la posibilidad de que necesite otro tipo de organización nueva. Podemos deducir de este enfoque que los tres modelos no se perciben como creaciones generadas a partir de unas finalidades, también creadas, adecuadas a una forma concreta de sobrevivir, sino que al no plantear la posibilidad de nuevos modelos, se entiende que los clásicos corresponden a las tres únicas formas de posicionarse frente

a la organización colectiva. Es decir se presuponen solo tres posibilidades de modelo organizacional, admitiendo combinaciones entre ellos. Tres concreciones que corresponden a ideologías y que consecuentemente acarrearán cada una de ellas un cuerpo determinado de finalidades.

No hemos encontrado ni flexibilidad para optar por otros modelos, ni tampoco que se conciba que se pueden generar nuevos según necesidades colectivas, ni menos que puedan ser modificables al ritmo de los cambios de la ciencia y la tecnología y sus consecuencias. De lo anterior podemos afirmar que la propuesta del *Plan* no se adapta a las necesidades de programación colectiva de la sociedad de conocimiento que hemos ido desglosando.

Explícitamente el *Plan* no se plantea que el nuevo modelo debe adaptarse al movimiento constante y por tanto precisa de estar en continua revisión. Parece como que el cambio solo se planteara en un inicio, como un cambio de modelo pero sin visualizar que también el modelo basado en el procomún está afectado por el cambio y que además debe promover el cambio.

#### Postulado 7. *Adhesión voluntaria a la sociedad de conocimiento y a su proyecto.*

Podemos advertir en el *Plan de transición* una preocupación por la capacidad de aceptación de la nueva situación por parte de la población, en especial la indígena. Por esa razón hay mucho interés en presentar las ventajas que aporta la sociedad de conocimiento y la concordancia con el modelo cultural indígena.

Se observa que los beneficios de la nueva sociedad se exponen de manera razonada, es decir mediante argumentaciones, lo cual, tal como hemos expuesto anteriormente, no cumpliría con las leyes semióticas de la comunicación de lo axiológico, razón por la que la adhesión voluntaria a nivel estimulativo se torna no viable.

Veamos algunos ejemplos. En la presentación del *Plan de transición* se define la sociedad a la que se quiere llegar como: «Una sociedad del conocimiento free, libre y abierto, por tanto, significa organizar cada sector de la sociedad, al máximo grado posible, en el procomún del conocimiento abierto: es decir, la capacidad de crear repositorios de conocimiento, código y diseño comunes, que resulten aceptables para todos los ciudadanos y entidades mercantiles para crear sociedades y economías dinámicas e innovadoras, donde el conocimiento esté disponible sin discriminación para

quienes lo necesiten para desarrollar sus actividades ciudadanas y económicas» Podríamos decir que la nueva sociedad se plantea como un programa que aporta beneficios y que demanda trabajar por el procomún del conocimiento abierto y que debe ser aceptado por toda la sociedad y empresas.

Para realizar la formulación de la propuesta, los autores usan un análisis del capitalismo cognitivo definiéndolo como «el modelo de capitalismo dónde el control sobre los flujos y la propiedad de la información son los factores clave para la extracción de valor» Reconoce tres modelos: el capitalismo cognitivo clásico basado en la extracción de propiedad intelectual, el capitalismo *netárquico* basado en el control de plataformas en red, y el tercer modelo una economía madura y cívica entre pares. Este último dicen los autores que creen que «puede hacer exitosa la transición, si conseguimos reconstruir los movimientos sociales transformadores y, a partir de ahí, transformar el Estado de manera que pueda funcionar como un Estado socio, que facilite la creación de nuevas infraestructuras cívicas.

En este modelo, la producción entre pares corresponde tanto a un nuevo mercado como al modelo de Estado, creando una economía cívica madura y basada en pares, un modelo social y político, donde el valor se redistribuye entre los creadores de valor. Estos cambios se han llevado adelante en la esfera política por un movimiento emergente del procomún, que defiende el sistema de valor de la producción de pares y del procomún, guiado por los trabajadores del conocimiento y sus aliados. [...] se hace necesario imaginar una transición a un modelo donde las relaciones de producción no estén en contradicción con la evolución del modo de producción. Esto significa un sistema de economía política que estaría basado en el reconocimiento y la recompensa de la lógica contributiva en el trabajo de producción entre pares orientados por el procomún». Afirman los autores que lo que se quiere obtener es «resolver la crisis de valor a través de la economía social de conocimiento».

Según lo expuesto en epistemología axiológica la planificación económica pertenece a un plano y la crisis de valor a otro, y que ambos no se cruzan. La crisis de valor no está en función del proyecto económico sino en la transformación de forma laboral misma. Entendiendo que valor hace referencia a la motivación y que opera a nivel estimulativo, deberemos deducir que es anterior a la formulación del modelo económico y a cualquier acción.

#### Postulado 8. *Libertad*

En el capítulo cuarto de este trabajo se ha expuesto que la creación de conocimiento precisa de la libertad. Una libertad fruto de la capacidad de alejarse y silenciar las interpretaciones, valoraciones habituales construidas desde la cultura y la propia historia personal con fundamento en la necesidad. Ello supone dejar de estar sometido a sistemas axiológicos fijos lo que va a permitir modificar el enfoque de interpretación que a su vez nos llevará a desarrollar nuevos enfoques y nuevos campos de investigación. Sin esta libertad individual y colectiva la creatividad se hace inviable.

Desde nuestra perspectiva, en la sociedad de conocimiento se plantea la libertad como elemento nuclear contrapuesto a la sociedad neocapitalista en la que «Los márgenes de la libertad son estrechos. Estamos en sociedades, en realidad sumisas; incluso el consumo está sometido, o se intenta, a la propaganda masiva» (C\_EA3:60).

En el *Plan* prácticamente no se habla de libertad, solo aparece como posibilidad de poder escoger dónde vivir y la forma de sobrevivencia en contraposición al capitalismo que socavando la posibilidad de sobrevivir de la agricultura tradicional obliga a desplazarse a las ciudades. No se menta la libertad de criterios, de valoración de pensamiento. No tiene en perspectiva la libertad creativa de todos en todos los niveles, la propia de la dinámica de la sociedad de conocimiento.

#### Postulado 9. *Libertad de opciones axiológicas en patrones comunes acordados por todos.*

La sociedad capitalista, neoliberal, con dominio de las finanzas y globalizada genera homogeneidad cultural, elimina la diversidad de opciones con lo cual no hay cabida para modelos alternativos. Bauwens afirma que en la sociedad de conocimiento social es posible, viable y saludable preservar la diversidad de opciones o modelos culturales.

Para los autores del *Plan* las sociedades indígenas o neotradicionales ofrecen una alternativa esperanzadora porque se niegan a aceptar hábitos y tecnologías globales importados para los que no está preparada. Solo admiten los que están en armonía con los valores locales, aquellos que aumentan la calidad de vida pero no subvierten los ancestrales estilos de vida. Así es que Bauwens y su equipo defienden la actitud de las comunidades indígenas en su intento de guiar la incorporación de novedades tecnocientíficas para preservar su modo tradicional de vivir.

Desde lo expuesto por nosotros podemos ver que hay concordancia en ver como beneficiosa para la sociedad de conocimiento la diversidad de opciones aquí culturales y para nosotros axiológicas, aunque en el *Plan* no se justifica la afirmación. Desde nuestro planteamiento podemos afirmar que sin máxima libertad que incluya la libertad de opciones axiológicas, no puede darse la voluntariedad que precisan las sociedades de conocimiento<sup>502</sup>. Además, la diversidad de posturas axiológicas supone un enriquecimiento puesto que al ser opciones mentales, sensitivas y de acción diferentes cuando entran en contacto son capaces de hacer aportes de novedad.

Sobre el intento de guiar la incorporación de novedades tecnocientíficas para que no modifique el modo tradicional de vivir, hay varias razones para concluir que esta actitud además de que difícilmente conseguirá su objetivo a menos de que las comunidades se conviertan en guetos aislados, no es la mejor que se puede adoptar frente a los aportes de la sociedad de conocimiento. Veamos.

Asumir nuevos productos con sus servicios, por pocos que sean, va a modificar la manera de vivir lo que va a suponer alteración, en algún grado, de los parámetros desde los que se interpreta y valora el mundo, lo que a su vez genera cambios acumulativos que con el paso del tiempo van a ser profundos. Porque como hemos dicho el modo de vivir y la interpretación de la realidad están estrechamente relacionados, por ello cuando se altera uno se afecta al otro. Así es que cuando aparece la alteración en la interpretación también queda afectada su intocabilidad y por tanto la cultura. No hay posibilidad de que la introducción de tecnociencia en una cultura no implique modificaciones en ella.

Por tanto nos parece que más que intentar conservar los modos de vida tradicionales indígenas habría que preservar su trasfondo cualitativo, o lo que es lo mismo, se debería rescatar de la cultura ancestral los rasgos específicos que se han mostrado adecuados para conducir correctamente al colectivo. De estos rasgos, dicho de otra manera, deberá recuperarse la calidad de la intención que los atraviesa más que la concreción con la que han pervivido.

Desde nuestro enfoque las sociedades creativas de conocimiento requieren no sólo que las personas y grupos sean libres, sino además que tengan libertad para todas las opciones axiológicas que quepan dentro de los postulados generales que nos impone la opción-destino por las sociedades de conocimiento globalizadas.

---

<sup>502</sup> La creación en equipo requiere que haya flujo de conocimiento entre los miembros, y eso no puede darse en su totalidad si cada uno no se adhiere voluntariamente al proyecto común.

Postulado 10. *Equidad y solidaridad, entre individuos, entre grupos, países y con el medio.*

La equidad se aborda en el *Plan* en dos ámbitos en el nivel de género y en el empresarial.

Se plantea el problema de que «dentro de las comunidades existentes que produce conocimiento social, las fuerzas que promueven la equidad de género deben ser promovidas, y los elementos estructurales y culturales que mantienen la inequidad de género deben ser frenados. No es suficiente para un proyecto transicional el simplemente permitir la participación de la creación y uso del conocimiento social, debe también promover la participación equitativa de todos los ciudadanos, y crear las condiciones para que esto se lleve a cabo». Hay la preocupación de resolver la inequidad de género para que no se reproduzca la situación en la economía de conocimiento social.

En relación a las empresas se plantea la solidaridad entre coaliciones empresariales con los conocimientos del procomún en forma de aportación continuada al procomún basada en motivaciones de valor de uso alrededor del cual se mueve mercado y economía éticos. Se proyecta que alrededor de la abundancia de bienes de conocimiento disponibles para todos se despliegue un mercado de cooperativas y actores de solidaridad social que se sumen y vendan recursos que en el mercado resultan escasos y valiosos. Se trata de una economía social y solidaria que integra voluntariamente el bien común en sus estatutos y operaciones contrariamente al capitalismo. Veamos otros rasgos del modelo referidos a la empresa.

En este modelo se va a dar la asociación de empresas privadas con el procomún para adaptarse a los nuevos modelos emergentes de la cocreación y el codiseño de valor con los trabajadores del procomún. Así se reduce la hiperexplotación del trabajo con mecanismos de solidaridad.

En el modelo que se postula el Estado visto como socio conserva el patrón de solidaridad del estado del bienestar pero abandonando su visión paternalista que toma a los ciudadanos como receptores pasivos de sus servicios. El Estado socio se basa en una amplia participación de individuos para la toma de decisiones conjugado con la prestación de sus servicios que van a ser cocreados y coproducidos con una amplia participación de los ciudadanos.

Uno de los mecanismos para la prestación de servicios públicos procomunizados es a través de contratos entre el Estado como la financiación y mecanismos de control de calidad, y ‘las cooperativas de solidaridad’ que son las cooperativas de múltiples partes interesadas todas implicadas en un determinado esfuerzo: los trabajadores, consumidores, productores y miembros de la comunidad más grande participando en una estructura democrática de propiedad y control<sup>503</sup>.

«La economía ética puede centrarse en la producción relocalizada por razones de sostenibilidad, pero sus trabajadores cooperan globalmente orientados a través de las comunidades de diseño abierto que son esenciales para sus operaciones. Organizacionalmente, se pueden organizar a nivel mundial a través de modelos como la franquicia de solidaridad, o ‘fílias’, es decir, a través de formas globales de éticas transnacionales, de apoyo comunitario u orientadas por la misión»

«Las organizaciones de economía civil son las que persiguen sus objetivos, ya sea económicos o socia/les, sobre la base de que las contribuciones de los individuos serán correspondidas y los beneficios compartidos. La reciprocidad y mutualidad son el principio económico y social que definen tanto las actividades y los objetivos de estas organizaciones, ya sean cooperativas, asociaciones de voluntarios, o sin fines de lucro convencionales. Su propósito principal es la promoción del beneficio colectivo. Su producto social no son sólo los bienes particulares o servicios que ellos producen, sino la solidaridad humana: la predisposición de las personas en una sociedad a trabajar juntos en torno a objetivos comunes. Otro nombre para esto es el capital social, y a diferencia del principio capitalista de control de capital sobre el trabajo, la reciprocidad es el medio por el que un interés social (sea que tome la forma de trabajo, grupos de ciudadanos o consumidores) puede ejercer control sobre el capital. Como una subdivisión de la sociedad civil, el uso de la reciprocidad con fines económicos es lo que distingue a la economía civil o social, de los sectores público y privado»<sup>504</sup>.

El hecho de que el *Plan* se polarice en construir un modelo económico basado en las aportaciones de individuos y empresas al procomún, es la razón por la que se aparta de consideraciones generales del ámbito valorativo. Así es que respecto a los requisitos

---

<sup>503</sup> En el *Plan* se afirma que este nuevo sistema de entrega ha sido pionero en el campo de la asistencia social para los servicios de salud y apoyo para las poblaciones especiales como los ancianos los discapacitados físicos, etc..., y es particularmente fuerte en el norte de Italia (Emilia-Romagna, la region alrededor de Boloña) así como en Quebec. Son ejemplos descritos en el informe de política de John Restakis (<http://flokssociety.org/docs/Espanol/3/3.4.pdf>) .

<sup>504</sup> Véase apartado *Tres escenarios de la gestión de la producción de conocimiento* en apéndice 4 ESTRUCTURA DE LA SOCIEDAD BASADA EN EL PROCOMÚN

axiológicos necesarios para un adecuado desarrollo de la sociedad de conocimiento como *equidad y solidaridad, entre individuos, entre grupos, países y con el medio* que hemos planteado, no encontramos referencias significativas que no estén en relación a su planteo del procomún y a la igualdad de género.

Postulado 11. *Espíritu de indagación generalizado y en simbiosis, en todos los campos.*

En el modelo que se presenta en el *Plan* parece que se presupone que la investigación es algo natural en las personas puesto que se cita como única cortapisa las patentes que la frenan. No hemos encontrado la expresión de la necesidad de fomentar la indagación, ni tampoco el trabajo en equipo. Desde la visión de la sociedad de conocimiento que hemos mostrado nos conduce a valorar que el modelo presentado en el *Plan* se acerca más a ser una reforma del modelo industrial que una alternativa.

Postulado 12. *Educación de por vida.*

Hemos encontrado en el *Plan* pocas referencias a la educación. Se habla de que es el Estado socio quien «crea y sostiene las infraestructuras cívicas y los niveles educativos, y cuya gobernanza está basada en la participación y la coproducción de los servicios públicos y la toma de decisiones colectiva». Y respecto a la finalidad de la educación leemos que «La educación se alinea con la cocreación del conocimiento productivo en apoyo a la economía social y a los procomunes abiertos de conocimiento productivo».

Consideramos, como ya hemos expuesto, que no es adecuado para la nueva sociedad de conocimiento una educación moldeada por un modelo de producción, ni que esta sea la de innovación puesto que ello supone encorsetar la misma creatividad al someterla a las concepciones que hoy están en activo. Vemos más adecuada una educación que tenga en cuenta los diferentes parámetros que requiere la sociedad de conocimiento y que no se limita a lo tecnocientífico.

Aunque se puede comprender la apuesta por la educación tecnocientífica de las generaciones jóvenes del proyecto Flok, vemos que se debería ir introduciendo en la cultura ecuatoriana la flexibilidad axiológica lo que implica educar para ello.



### 6,3.3 Análisis del '*Plan de transición hacia una sociedad basada en el procomún*' a partir del Protocolo de axiologización

El *Plan de transición hacia una sociedad basada en el procomún*<sup>505</sup> es principalmente un ensayo sobre un modelo alternativo de economía. Y aunque se propone «un abordaje holístico, que va más allá de la tecnología, y medidas que tomen en cuenta los diferentes aspectos del cambio social que es necesario ocurra, si bien no simultáneamente, al menos vinculadas a una retroalimentación positiva en la que varias medidas se refuercen entre sí» pensamos que si bien Bauwens tiene instrumentos económicos hábiles para construir el *Plan*, no parece que disponga de herramientas teóricas axiológicas para abordar estos ámbitos valorativos. El documento expone un análisis de la situación económica-laboral actual, de sus causas y presenta una alternativa todo ello expuesto con rigor lógico a partir, a nuestro parecer, de una opción ideológica previa que condiciona sus análisis.

Bauwens axiologiza su propuesta confrontando sus beneficios a los perjuicios del modelo actual, pero siempre sobre elementos económicos, laborales, aquellos que afecten a la viabilidad económica del nuevo sistema de sobrevivencia. Presentamos unos ejemplos:

«En el modo de reparto del valor en red caracterizado por medios sociales/redes que se posicionan en plataformas propietarias, el valor de uso es creado por los usuarios de medios sociales, pero su atención es lo que crea un mercado donde ese valor de uso se convierte en un valor de cambio extraído. En el reino del valor de cambio, esta nueva forma de 'capitalismo netárquico' (la jerarquía de la red) puede interpretarse como una hiperexplotación, ya que los creadores del valor de uso no obtienen ninguna recompensa en términos de valor de intercambio, lo cual sólo se logra a través de plataformas propietarias»

«Finalmente, en los mercados tercerizados abiertos (*crowdsourced*), lo cual llamamos 'distribución desagregada' ya que los trabajadores son freelancers aislados compitiendo sin una propiedad intelectual colectiva compartida, el capital abandona la forma de trabajo y externaliza el riesgo en los freelancers. Según la investigación preliminar del investigador Trebor Scholz sobre 'trabajo digital', comunicada oralmente, el ingreso promedio por hora no supera los US\$2, lo cual está muy por debajo del

---

<sup>505</sup> Véase apéndice 3 el apartado *Razones para abandonar el modelo capitalista de uso del conocimiento* como procedimiento de axiologización

salario mínimo de Estados Unidos. Un ejemplo típico son las habilidades en el mercado TaskRabbit, donde los trabajadores no se comunican entre ellos, pero los clientes si».

«Bajo el régimen de capitalismo cognitivo, la creación de valor de uso se expande exponencialmente, pero el valor de cambio crece sólo linealmente, y es casi completamente percibido por el capital, provocando el crecimiento de modos de hiperexplotación. Se puede argumentar que este crea una forma de hiperneoliberalismo. Mientras que en el neoliberalismo clásico el ingreso laboral se estanca, en hiperneoliberalismo la sociedad se desproletariza, es decir, el trabajo asalariado está siendo crecientemente reemplazado por freelancers cada vez más aislados y precarios; y el valor de uso se escapa del modo de trabajo conjunto».

A nuestro parecer esta axiologización resulta de baja intensidad porque no se produce una contraposición de elementos propiamente axiológicos con los que afectar directamente el sentir. Se acerca a un intento de ideologización de un modelo económico que deja de lado muchos elementos que intervienen antes y por debajo del funcionamiento de cualquier modelo económico.

#### **6.3.4 Análisis del *'Plan de transición hacia una sociedad basada en el procomún'* a partir del Protocolo del cuadro actancial**

Nos parece que Bauwens no conoce el cuadro actancial (remitente, destinatario, sujeto, objeto, opositor, ayudador) propio de las narraciones axiologizantes, es decir motivadoras. Aún así podemos reconocer los actantes que usa.

Objeto es lo que se ofrece, el Flok, que tal como lo define Bauwens significa: *Free* (libre) –F-, es decir, la libertad de usar, distribuir y modificar el conocimiento en repositorios comunes disponibles de forma universal; *Libre* –L- enfatiza que se refiere a libertad y no a gratuidad; *Open* (abierto) –O- se refiere a la capacidad de los ciudadanos de acceder, contribuir y usar ese recurso común; *knowledge* (conocimiento)- K-.

Se ofrece una sociedad del conocimiento free, libre y abierto, lo que significa organizar cada sector de la sociedad, al máximo grado posible, en el procomún del conocimiento abierto: es decir, la capacidad de crear repositorios de conocimiento, código y diseño comunes, que resulten aceptables para todos los ciudadanos y entidades mercantiles para crear sociedades y economías dinámicas e innovadoras, donde el

conocimiento esté disponible sin discriminación para quienes lo necesiten para desarrollar sus actividades ciudadanas y económicas.

Sujeto: cada persona ecuatoriana.

Remitente la nueva tecnología posibilita esta nueva economía y organización.

Destinatario sería toda la población mundial aunque se dirige especialmente a los ecuatorianos.

Opositores son los modelos anteriores: el capitalismo cognitivo 'clásico' basado en la extracción de propiedad intelectual y el capitalismo netárquico basado en el control de plataformas en red que se enfrentan al nuevo modelo de una economía madura y 'cívica' entre pares (modelo P2P).

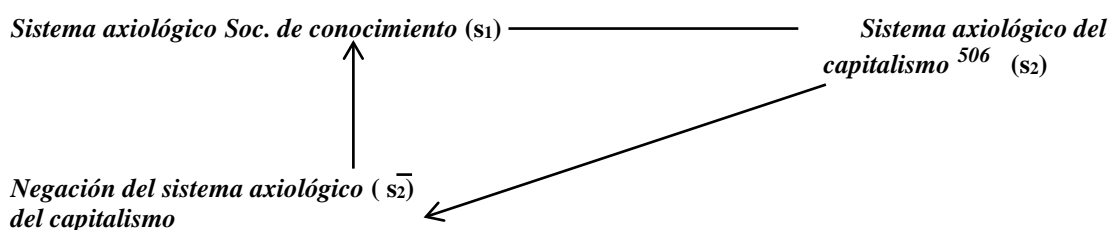
Ayudadores serían aquellas instituciones que funcionan con la orientación del P2P en las que se da «el reconocimiento y recompensa de la lógica contributiva en el trabajo de producción entre pares orientadas por el procomún».

### **6.3.5      *Análisis del 'Plan de transición hacia una sociedad basada en el procomún' a partir del Protocolo para la creación de una narración axiologizante***

Para introducir un proyecto axiológico colectivo (PAC) es preciso construir un discurso capaz de mover y motivar a los colectivos, en nuestro caso a asumir la necesidad de convertirse en sociedades de conocimiento.

Hemos dicho en el capítulo tercero que la construcción de las narraciones axiologizantes la significación de algo,  $s_1$ , aparece por confrontación a su contrario,  $s_2$ , y la sintaxis narrativa indicará el tránsito de un término de significación a su contrario. El paso de  $s_1$  a su contrario  $s_2$  supone unas operaciones de transformación reguladas que constituirán la sintaxis fundamental de las formaciones axiológicas: se debe pasar por  $\bar{s}_1$ , la negación de  $s_1$ , y de manera automática seguidamente  $\bar{s}_1$  desemboca en  $s_2$ . Toda

contraposición axiológica o cualitativa es binaria por lo que negar una es implicar la otra. En nuestro caso la confrontación se encuentra entre el modelo de sociedad capitalista de conocimiento clásica (basada en la extracción de propiedad intelectual) así como la sociedad capitalista netárquica (basada en el control de plataformas en red) y el de la sociedad de conocimiento con economía madura y 'cívica' entre pares (modelo P2P). Para llegar desde el capitalismo cognitivo 'clásico' y el capitalismo netárquico al nuevo modelo de una economía madura y 'cívica' entre pares habrá que negar los rasgos de las primeras.



Dijimos que para pasar de  $s_2$  (sistema de partida) a  $s_1$  (sistema de llegada) hay que pasar por la negación del sistema de partida  $s_2$ . Aunque para Bauwens habría dos sistemas de partida el capitalismo clásico, y el netárquico, nosotros consideramos que se pueden sincretizar.

Ya dijimos que en un discurso axiologizante había tres niveles de gramática: el profundo que es de orden conceptual y sus categorías son semióticas; el intermedio en el que se da la inversión de los términos del nivel profundo quedando definidos ellos y su confrontación así como el problema que se genera; y finalmente habría un nivel superficial de manifestación plenamente figurativo donde los actores con carácter antropomorfo, cumplen propósitos, se someten a pruebas, ejecutan quehaceres, etc.

En el caso de una narración para una sociedad de conocimiento estos niveles se concretarían como sigue: el nivel profundo debe hacer referencia a los dos sistemas contrarios y al transfer de valor de uno al otro; en el nivel intermedio cada uno de los sistemas queda investido con los rasgos axiológicos de su modelo de sociedad, también se tendrá que dar un querer hacer el tránsito, un saberlo hacer y un poderlo hacer; y el tercer nivel, el de antropomorfización, en nuestro caso no será de individuos sino de sistemas de vida que entran en competición.

---

<sup>506</sup> Bauwens distingue dos variedades de capitalismo, el clásico y el netárquico, pero que a nuestro parecer se pueden sincretizar en uno solo.

Hemos dicho que la pareja de actantes Sujeto/Objeto funciona como eje principal, ya que las narraciones axiológicas se orientan a establecer un valor para una colectividad que tiene que pasar por los sujetos particulares.

El discurso a través de los predicados deberá ir atribuyendo propiedades a los actantes que como hemos dicho son estructuras abstractas vacías de valor. Mediante predicados estáticos se da información sobre los estados o maneras de ser de los actantes y los dinámicos informarán sobre los procesos que realizan o sufren los actantes. Así también en el caso de las sociedades de conocimiento.

La narración debería proponerse conseguir que cada uno de los miembros de la sociedad se adhiera voluntariamente al nuevo sistema de valor que propone el discurso. Nos parece que ante la diversidad existente en la población ecuatoriana respecto a la sociedad de conocimiento, en la narración de Bauwens se ha optado por dirigir la propuesta hacia el sector joven.

Respecto al Objeto, hemos dicho que la narración debería hacer comprender que lo propuesto es un destino inevitable y necesario al que impensablemente el Destinatario debe adherirse libremente. Para conseguirlo debe resaltar las ventajas de asumir el nuevo modelo frente a continuar con el antiguo, es decir es necesario ponderar las ventajas de la implantación y estabilidad del nuevo modelo, el *Plan* se polariza sobre la mejora y sostenibilidad de la nueva forma de sobrevivir y va a dejar de lado todo lo referido al carácter de creación de conocimiento en equipo que ya hemos comentado que no se atiende en su proyecto. Bauwens pondera que su aplicación disuelve graves disfunciones entre los miembros de la comunidad que intervienen en la creación; elimina el puro intercambio económico entre partners; ofrece una posibilidad de trabajo creativo, mejores posibilidades de desarrollo de la propia especialización y de la persona, a la vez que mejores condiciones de trabajo.

Bajo nuestro enfoque se olvida de ponderar la mejora de otros aspectos de la vida que supone incorporarse a la sociedad de conocimiento como la flexibilidad de horarios, la cualidad del medio de trabajo, mejores condiciones para la vida familiar y para el cuidado de los niños; ofrece mejores condiciones de relación con el medio social y físico. No tiene en cuenta en ningún momento el efecto del nuevo modelo sobre el cultivo de la cualidad humana (CH) ni de la cualidad humana profunda (CHP) como impensable en las sociedades de conocimiento.

Respecto al Remitente para que funcione como tal falta insistir en que la sociedad de conocimiento es un destino inevitable. Se presenta como una opción con

—  
ventajas pero no se insiste en que no es posible otra salida que adoptar el nuevo modelo. A nuestro entender ello resta eficacia axiológizante.

Hemos dicho que la narración del PAC para la sociedad de conocimiento debe mostrar que no se trata de un proceso de homogenización axiológica, sino que la diversificación continuará y vemos que este elemento está presente en el *Plan*.

No hemos encontrado una diversificación en la narración según el ámbito al que se quiere convencer, se trata de un discurso dirigido a solo un sector de la población. Sabemos que para evitar la marginación de partes de la población debería haber narraciones diferentes para diversos destinatarios que tendrán rasgos superficiales diferentes aunque van a transmitir el mismo mensaje.

La narración del proyecto axiológico colectivo (PAC) para una sociedad de conocimiento necesita detectar los ayudadores que serían personas, ideas, movimientos, opiniones o grupos sociales que son favorables a sus pretensiones, para buscar alianzas y crear sinergias. Vemos que en el *Plan* se citan algunos ayudadores: toda organización, empresa o proyecto que se base y fomente la distribución de los medios de creación y difusión del conocimiento, difusión de producción de maquinarias y de capital financiero, de energía distribuida y de recursos de tierra vitales, necesita ser complementado con tierras y propiedades distribuidas; modelo de empresa de inversión justa, cooperativas de solidaridad, y comunidad de fideicomisos agrarios, el préstamo social, innovaciones en gobernanza. Aunque Bauwens no lo cita, consideramos que la población indígena que vive en las comunidades están a favor de este modelo de economía cooperativa por tanto se les debe tratar como ayudadores.

Para la narración también es preciso detectar los Adversarios u opositores que serán todos aquellos que se oponen a lo que pretenden, buscan o intentan los ayudadores. Bauwens expone una lista de opositores: las industrias de la música y el cine aparentemente resueltas a exterminar, o al menos a debilitar, la tecnología P2P; editores y muchos otros intermediarios, todos los cuales ven en este movimiento de comunicaciones de persona a persona como una amenaza directa a su sustento; los que viven de las rentas por servicios de información; los gobiernos creando un régimen copyright socavan la libertad cultural; que los individuos no se interesen por infraestructuras abiertas, estándares abiertos quedando dependientes de las plataformas corporativas señalando los impedimentos que crean.

### **6.3.6 Análisis del ‘Plan de transición hacia una sociedad basada en el procomún’ a partir del Protocolo de estrategias para la aplicación**

La estrategia principal del *Plan* es su alianza con el gobierno del Presidente Correa, quien a su vez lo liga al Sumak Kawsay, de esta manera el *Plan* tiene plataformas y financiación para implementarse y a la vez al ligarlo a rasgos axiológicos de la cultura indígena se propicia su aceptación. Hay que destacar que en la narración no hay ninguna referencia al Buen Vivir, si bien se destacan rasgos de la nueva sociedad que son semejantes o en sintonía con rasgos de la cultura tradicional como solidaridad, el procomún, potenciar la estructura cívica en la población, la economía moral y ética, redistribución social, etc.

Nos parece que falta un trabajo para desentrañar las reticencias generales a cada uno de los requisitos que demanda el nuevo modelo económico-laboral que deberán pormenorizarse según el colectivo sobre el que se quiere afectar y a partir de lo detectado dibujar tácticas para rebajar el recelo al cambio.

### **6.3.7 Análisis del ‘Plan de transición hacia una sociedad basada en el procomún’ a partir del Protocolo de tácticas para la aplicación de un PAC**

Hemos expuesto en el capítulo tercero que una vez definidas las estrategias, hay que dar un paso más de concreción, las tácticas, para conducir a las organizaciones a que asuman voluntariamente la sociedad que les viene encima. Se construyen a partir de la detección pormenorizada de las reticencias, las dudas concretas que suscita la nueva sociedad para poder contrarrestarlas y que de esta manera los colectivos puedan hacer el tránsito de organizaciones preindustriales o industriales de IIE (sociedades de investigación, transmisión de información de cara a la explotación) a sociedades de conocimiento.

La táctica general nuclear va dirigida a conseguir que se asuma la sociedad de conocimiento como un hecho inevitable y a mostrar la inviabilidad de continuar con el modelo actual, lo cual va a generar la inclinación hacia el nuevo modelo. Al establecimiento del nuevo proyecto axiológico colectivo, que implica novedad en la

forma de pensar y sentir, de organizarse, se le oponen actitudes orientadas a frenar la introducción de cambios, las cuales constituyen obstáculos a vencer. De forma general, frente a estas reticencias se deberá poner en valor la flexibilidad de la que es capaz nuestra especie, los beneficios que aporta la nueva organización como la libertad y la voluntariedad, la educación, la equidad y la justicia.

Hemos visto que en el discurso no hay referencias concretas a reticencias, y consecuentemente tampoco aparecen maneras de contrarrestarlas.

## 6.4 Conclusiones de estos análisis

Hemos llevado a cabo un análisis a nivel axiológico o motivador de la narración *Plan de transición hacia una sociedad basada en el procomún* con las herramientas que nos ha proporcionado la epistemología axiológica aquí presentada. Pensamos que nos ha permitido ver errores y aciertos en su pretensión de movilizar a la población, lo que nos faculta para afirmar que hemos podido comprobar que las herramientas proporcionadas por la epistemología axiológica resultan hábiles para la construcción de narraciones axiologizantes.

De manera muy resumida las aportaciones centrales de nuestro análisis al texto son:

- Siendo que nuevas formas de trabajar demandan nuevas maneras de organizarse; y estas, a su vez, necesitaran nuevas formas de cohesión lo cual supone establecer nuevas finalidades. Y que las nuevas finalidades implican nueva motivación y nueva cohesión, y con ellas un nuevo proyecto axiológico colectivo. Bauwens debería abordar que el Flok (free/libre, open/abierto, knowledge) que se fundamenta en la creación de ciencia y tecnología origina esta cadena lo que conduce a la necesidad de nuevos proyectos axiológicos colectivos.
- Siendo que el progreso imparable de las tecnociencias comporta, inevitablemente, una transformación constante de los modos de interpretar la realidad, de toda ella. Y siendo que toda interpretación va intrínsecamente asociada a una valoración, y que una constante modificación en la interpretación va a suponer un continuado cambio en de los modos de



valoración y de accionar con la realidad lo real, hay que concluir que un modelo de sobrevivencia como el Flok que se fundamenta en la creación de nueva tecnociencia supone una constante y acelerada modificación de las formas de vivir. Es otra razón por la que Bauwens debería abordar los cambios en la motivación que el Flok acarrea y la necesidad de generar nuevos proyectos axiológicos colectivos que resuelvan la motivación adecuada al nuevo modelo<sup>507</sup>.

- Siendo que el desarrollo constante y acelerado de las tecnociencias crea unas globalizadas condiciones de vida a la humanidad, y que el continuo y creciente influjo de esta forma de sobrevivir globaliza las manera de vivir humanas con una gran incidencia en el medio cada vez más poderosa, nos parece que Bauwens debería tematizar mucho más la afectación del nuevo modelo sobre el medio<sup>508</sup>.
- Siendo que vivir de la innovación acelerada en tecnociencia está plenamente operativa y en proceso ya imparable en las economías más dinámicas, pensamos que los ecuatorianos deberían asumir esta nueva forma de sobrevivir como un destino implacable de manera tal que o se asume o de lo contrario supone automarginarse de la corriente de los acontecimientos. Parece pues que los pueblos deberán asumirlo para no quedar relegados de las nuevas aportaciones. Pensamos que en la narración de Bauwens falta potenciar el Flok como destino inevitable<sup>509</sup> más que presentarlo como una opción entre otras.

---

<sup>507</sup> Contrariamente sostiene que posible combinar la forma tradicional con una economía estable en armonía con las posibilidades naturales si se opta por una práctica intermedia que se enraíce con las tradiciones locales a la vez que en la modernidad, buscando el uso creativo de soluciones tecnológicas y pensamiento, para crear un nuevo tipo de desarrollo tecnológico apropiado.

<sup>508</sup> Bauwens postula que la economía social es sostenible, pero pensamos que no hay una sola deriva para esta economía, sino que es preciso una evaluación más minuciosa de las diferentes posibilidades de desarrollo para poder determinar hacia dónde dirigir la creación de conocimiento.

<sup>509</sup> Hemos fundamentado en otros capítulos la razonabilidad de la afirmación de que hoy deja de ser posible rechazar, o ignorar que hemos de vivir del movimiento constante, de la innovación continuada. Nadie puede optar por ignorar ese destino que se nos ha echado encima a la humanidad. Esta certeza fundamentada razonadamente, a nivel axiológico debe presentarse como que el nuevo modelo de sociedad es un destino inevitable y sin vuelta atrás que se nos ha echado encima y al que hay que dar respuesta adecuada si es que pretendemos sobrevivir.

Bauwners sin embargo mantiene que la organización económica tradicional es viable en la sociedad de conocimiento, supone una alternativa esperanzadora porque se niega a aceptar hábitos y tecnologías globales importados para los que no está preparada. Solo admite los que están en armonía con los valores locales, los que aumentan la calidad de vida pero no subvierten los ancestrales estilos de vida.

- Siendo imprescindible el cultivo de la cualidad humana y la cualidad humana profunda para el adecuado manejo de la innovación tecnocientífica pues está en nuestras manos la deriva de nuestros instrumentales tecnocientíficos aceleradamente más y más poderosos<sup>510</sup>, en el texto de Bauwens debería haber referencias más sistemáticas a ello. Si bien es verdad que se plantea que el nuevo modelo fomenta algunas cualidades como la solidaridad, el trabajar a favor del procomún, el interesarse y movilizarse más por el conjunto y por el proyecto llevado en conjunto que en los intereses individuales, no se plantea cómo fomentar esa nueva manera de estar, de trabajar, de socializarse lo que nos hace sospechar que se supone que se van a dar espontáneamente. Simplemente afirma que está en consonancia con la cultura tradicional y por ello las comunidades de diseño abierto transmodernas pueden aprender de la sabiduría de las formas tradicionales. Por tanto postula que el Sumak Kawsay es el orientador de la nueva sociedad.
- Siendo que el nuevo modelo Flok implica cambio axiológico, a la luz de la epistemología axiológica resulta pobre y cojo plantearlo solo como una alternativa de modelo productivo.
- Si el Flok no proporciona un nuevo proyecto que sea máximamente abarcante así como plenamente estimulativo, ello va a implicar que la población se va a guiar por retazos de diferentes PACs anteriores, lo que va a dar como resultado un proyecto inadecuado a las nuevas condiciones laborales que además no podrá ser adoptado a nivel colectivo
- Que adoptar el Flok sea un destino implacable debe ir acompañado de una voluntariedad en asumirlo puesto que solo a través de ella será posible poner en marcha la máxima creatividad aplicada a la innovación. Hemos visto que el *Plan para la transición* está planteado para convencer a los ciudadanos ecuatorianos para motivarlos a adherirse voluntariamente. Pero observamos que se trata más de un intento de convencer basado en la racionalidad sin atender los constituyentes axiológicos que operan en la adhesión.

---

<sup>510</sup> Hemos dicho que si este tipo de marcha estuviera conducido por personas y grupos sin cualidad humana e incluso sin cualidad humana profunda pondríamos en riesgo nuestra especie y la habitabilidad del planeta. Por consiguiente, en la nueva sociedad de conocimiento la CH y la CHP no son optativas, son condición sine qua non de sobrevivencia.

## Apéndices Capítulo 6

### Apéndice 1. Proyecto axiológico colectivo horticultor

El PAC horticultor es una traducción del proyecto axiológico cazador. Veamos la estructura de los dos:

Cazadores: Viven básicamente de matar y comer animales,

lo que se traduce como: **de la muerte violenta viene la vida**

↓  
toda realidad surge de una muerte

[extensión del paradigma]

↓  
Horticultores: **de la muerte** (animales, tubérculos, maíz) **surge la vida**

trocear, desgranar, enterrar = morir

↓  
todo lo que tiene ser tiene vida → todos los seres son vivos porque han pasado por la muerte

La sacralidad es patente en la muerte violenta

Toda muerte es violenta

Todo es sagrado

↙ Antepasados son fuente de vida

son fuente de cultura

↘ animales, tubérculos, maíz son fuente de vida

↗ sagradas

conjunctiones:

antepasados-animales-tubérculos

animales = antepasados

antepasados = equivalente a animales, se convierten en animales que son cazados

tubérculos, granos = sacramento de los sagrado, fuente de vida

Tierra – mujer – muerte – fuente de vida → el cultivo de la tierra

Hombres – nueva vida de los antepasados

Procreación – acto sexual = matar, alancear – vida nueva

En nuestro caso el cultivo de la tierra es tarea de la mujer por identidad con la Pachamama

**Todo es en parejas** de opuestos que forman una unidad

cumple con la ley elemental de la semiótica (contrapuestos y complementarios)

cielo-tierra

hombre-mujer

vivos-muertos

individuos –colectivos

dioses-hombres

**Todo es sagrado**

**Tiempo cíclico** = reactualización una y otra vez de la vida. Es obra de los antepasados

-los antepasados redivivos, cultura

Fuente de cultura (vida)

Fuente de vida (animales) ↑

↪ **Cambiar = progreso → delito → es apartarse de la sacralidad, de la vida**

## Apéndice 2. Innovaciones asumidas en las comunidades rurales provenientes de la sociedad industrial

A continuación exponemos una lista de nuevos elementos, costumbres, organizaciones que ya están operando en las comunidades rurales andinas y que habrá que tener en cuenta cuando se quiera construir un nuevo proyecto para estas sociedades, pues se tendrá que discriminar si estos elementos incorporados van a ayudar al establecimiento del nuevo proyecto o van a resultar opositores, lo que en su caso va a requerir de estrategias y tácticas para contrarrestarlos.

Como el rasgo distintivo en Ecuador es la presencia de una gran bolsa de población indígena viviendo dentro de modelos preindustriales con más o menos incrustaciones del modelo industrial, creemos que hay que atender a este sector porque tiene mucho peso en el conjunto. Hemos encontrado pocas investigaciones empíricas sobre la situación socioeconómica de las poblaciones indígenas de América Latina y en todos los casos se trata de estudios sobre la influencia de la sociedad industrial en las comunidades indígenas y cómo estas se están adaptando. Pero no hemos encontrado ninguno sobre la influencia específica de la SC<sup>511</sup>. Veamos las nuevas incorporaciones que hemos rastreado.

### ➤ Innovaciones en lo económico:

- Parece que se han abandonado algunas costumbres ancestrales como el de hacerse la ropa (la compran), como el de ser autosuficientes (teléfonos, cochecitos de bebé...<sup>512</sup>)
- Presencia de pequeñas industrias: de actividad lechera, de turismo y recreación, agricultura, ganadería que suponen innovación en el modo de vivir.<sup>513</sup>
- Desde el gobierno y entidades mundiales las comunidades se ven sometidas a programas que nada tienen que ver con su modo de vida ancestral aunque se presenten con rasgos de la cultura tradicional. Por ejemplo
  - el ‘Plan Nacional de Desarrollo (PND)’ que impulsa intervenciones integrales para mejorar los sistemas productivos, promoviendo una economía rural plural, estatal, privada, asociativa y comunitaria.
  - programas para mejorar los procesos de comercialización impulsados por Organizaciones Productivas, basados en valores como equidad, complementariedad, reciprocidad y solidaridad, con el fin de contribuir a mejorar los ingresos y empleo para la población rural más pobre.
  - el mismo programa FLOK para cambiar de matriz productiva hacia una sociedad del conocimiento libre, abierto y común en el Ecuador.
- La inversión pública en las comunidades y localidades indígenas requiere de competencias, capacidades de gestión, nuevas formas de gestión adecuadas a esas innovaciones que las organizaciones andinas (juntas de vecinos y

---

<sup>511</sup> Ver bibliografía

<sup>512</sup> Dato extraído de conversaciones con dos ecuatorianas emigrantes en Barcelona.

<sup>513</sup> Proyecto de Alianzas Rurales – PAR. Resumen del Análisis social y Plan de acción Complementario. Enero – 2009. República de Bolivia Ministerio de Desarrollo Rural, Agropecuario y Medio Ambiente  
<http://documentos.bancomundial.org/curated/es/610701468207557685/pdf/IPP333LCR0IP0P111863.pdf>

comunidad). Tarde o temprano el Estado va a tener que intervenir para que la inversión no caiga en desuso y se deteriore, lo que va a modificar formas de vida y de organización

➤ **Innovaciones en lo político:**

- El neoliberalismo y el marxismo están instaurados ya que se los intenta contrarrestar proponiendo un modelo alternativo basado en la forma ancestral de vida.
- Se introduce la lucha por la igualdad de género
- El estado presiona para que se generen organizaciones indígenas intermediarias para canalizar la demanda y recepción de recursos lo que está fragmentando la organización comunitaria según intereses.
- Se toma conciencia de que problemas globales afectan gravemente a las comunidades locales: como por ejemplo la disponibilidad de agua, la explotación de recursos como el petróleo. Hay planes estatales para afrontar estas circunstancias que suponen introducir novedad en la cosmovisión tradicional.
- Las comunidades indígenas se ven afectadas por planificaciones nacionales como 'El Servicio de Encauzamiento de Aguas y Regularización del Río Pirafí (SEAR propiedad intelectual)', o como el Programa de capacitación en hidrocarburos con los que no hay más remedio que interactuar<sup>514</sup>.
- El aumento de la oferta estatal de recursos y la demanda de participación agrupada, agregada a la autogestión colectiva que le es propia, lleva la acción organizada andina más allá de sus capacidades de coordinación, provocando consecuencias internas como la baja eficiencia y frustración.

- ***Se multiplica el tipo de organizaciones sociales***

- La planificación participativa que en los pueblos indígenas hoy es una combinación de procedimientos ancestrales y modernos. Se introducen la organización sindical, las centrales agrarias con sus respectivas estructuras y niveles de organización y función, que vienen de la fuerte influencia del pensamiento marxista en comunidades rurales desde mediados del s. XX.
- Aparece un nuevo tipo de agrupación: el de las organizaciones étnico-reivindicativas, que provoca que el marco sociológico de referencia ya no es ni la comunidad ni los intereses sectoriales, microrregionales o puramente económicos de otras formas de organización supralocal. Ahora se ha introducido la noción de 'comunidad' étnica regional, que ha requerido una elaboración y adaptación de la historia que supone una reinterpretación del pasado, un aspecto de lo cual conduce a la 'invención de una tradición'. Estas organizaciones luchan por reivindicaciones económicas, desarrollistas

---

<sup>514</sup> Si miramos por ejemplo los objetivos del El Proyecto de Alianzas Rurales (PAR) para Bolivia propiciado por el Banco Mundial podemos ver las modificaciones que implican para el modo de vivir tradicional. Los objetivos son: mejorar los bienes e ingresos para los productores rurales pobres a través de un mayor acceso al mercado y al crédito; motivar la equidad en beneficios para los grupos tradicionalmente excluidos como los grupos indígenas y mujeres, con actividades e intervenciones culturalmente apropiadas a estos grupos; facilitar la participación eficaz y significativa de los grupos locales en la planificación, implementación, monitoreo de las actividades productivas y su comercialización; contribuir en mejorar las rendiciones de cuentas a los grupos pobres en el sector rural, incidiendo en la mayor transparencia, eficiencia y calidad de servicios con apoyo de instituciones como los municipios, ONGs; pero también mejorar la contabilidad y transparencia interna dentro de las alianzas rurales. (Banco mundial,2009)

pero también de lengua, culturales, de territorio y recursos naturales transversales<sup>515</sup>.

- Se dan las cofradías religiosas que más que la reproducción religiosa y social de la comunidad buscan la representación de la comunidad en búsqueda de reconocimiento y legitimidad en contextos sociales urbanos o periurbanos, más complejos y agresivos.
- Se da la superposición sobre la comunidad local de prácticamente todas las formas organizativas presentadas, y al mismo tiempo, la diferenciación en distintos órganos externos a la comunidad que rompen con la localidad andina como punto de anclaje. Surgen de la relación que la población andina establece con el Estado que intensifica su presencia en la zona andina con fines desarrollistas, geopolíticos o asistenciales, y que presiona e impone sobre las comunidades formatos organizativos coherentes con la implementación de programas.
- Se advierte una redefinición de la relación entre el individuo y la organización comunitaria. En el pasado, la pertenencia a una agrupación fue sinónimo de adscripción a una comunidad en distintos niveles o planos: linaje, sucesión, localidad, pueblo indígena histórico. En el presente, la pertenencia a organizaciones puede ser muy variada, al igual que los grupos de referencia (locales, pero también gremiales, residenciales, religiosos, étnicos o políticos). Los asociados no dejan de pertenecer a comunidades, pero estas no inciden directamente en el destino de la asociación más amplia. Son agrupaciones en que se participa de manera paralela y que casi no se interpenetran. Así, el nexo entre organizaciones comunales y supralocales es de ampliación de la variedad y cantidad de agrupaciones, más que de reemplazo<sup>516</sup>.

#### ➤ Innovaciones en las relaciones sociales<sup>517</sup>

- Constatan que las comunidades se han transformado, hay fusión, mestizaje, con estratificación según clases sociales. Así es que resulta una idealización considerarlas ‘comunidades indígenas originales’<sup>518</sup>.

---

<sup>515</sup> Las organizaciones étnico-reivindicativas se han federado llegando a tener cierto poder a nivel provincial lo que permitió que sus dirigentes pasaran a la política. Podría decirse entonces, que junto a una fundamental dependencia del Estado, la organización andina también logra mantener un ámbito de gestión asociativa formal autónoma, apoyada en una cultura comunitaria todavía vigente

<sup>516</sup> Según Gundermann y Vergara «La organización de base local no está viviendo un proceso de retroceso paulatino que la conduzca a su desaparición, sino más bien, un enriquecimiento e incremento de su complejidad. La ruptura con los moldes rurales tradicionales se ha traducido en transformación y reintegración y no en descomposición» (2009:120).

<sup>517</sup> Rasgos que hemos extraído de un par de estudios que a nuestro parecer se muestran menos ideologizados, el de Jaime Urrutia *Cambios y permanencias comunales en medio siglo: revisita a un texto olvidado* y el de Hans Gundermann y Jorge Iván Vergara *Comunidad, organización y complejidad social andinas en el norte de Chile*.

<sup>518</sup> Sobre la pérdida de peso de las comunidades en la política Jaime Urrutia es muy lúcido en su análisis de las comunidades campesinas de Perú, extensible a Ecuador. Advierte que es un dato significativo el hecho que desde la década de los 80 los estudios sobre comunidades hayan perdido en importancia conforme la sociedad peruana ha ido urbanizándose y la institución ha sufrido drásticas transformaciones. Lo que le lleva a preguntarse si la comunidad campesina es un referente central para la configuración de identidad étnica autoafirmada por los comuneros; ¿cuál es su potencial de desarrollo?, ¿cuál es su visión de futuro? (Urrutia,2002)

- El trabajo comunitario construyendo escuelas, zonas comunales, deportivas, etc. se ha abandonado a favor del Estado
- ***En la organización de las comunidades***
  - Las comunidades no viven aisladas, hay comunicación con las ciudades, con la economía de mercado favorecido por las tecnologías de comunicación como TV, radio, internet
  - Las comunidades se han vuelto más complejas y heterogéneas social y culturalmente. En las organizaciones se involucran también a no-indígenas,
  - Ha cambiado el modelo de propiedad de la tierra. Se ha introducido el reparto de la tierra entre los comuneros.
  - Estimuladas por la oferta estatal, surgen organizaciones comunitarias de base territorial que se superponen a las comunidades históricas. Las asociaciones de vecinos son impuestas como vía de comunicación con el Estado que a su vez puede contralarlas políticamente. Se ha ido incrementado la influencia de las instituciones estatales.
  - En la medida en que se acude a la tradición como fuente de legitimación, hay un proceso de retorno a ella y un distanciamiento de las tendencias de transformación. Hoy la forma de adscripción a la comunidad indígena es, en última instancia, individual.
- ***Relación de los migrantes con las comunidades de origen***
  - Hay mucha migración a las ciudades. Muchos migrantes se mantienen como miembros de su comunidad incluso tienen cargos en ella, razón por la que se podría considerar que las comunidades son translocales. Los migrantes en las ciudades se juntan en organización según procedencia, y trabajan para llevar desarrollo a la comunidad rural de origen. Al tener niveles educativos comparativamente más altos, algunos profesionales, con experiencia urbana saben desenvolverse bien en las relaciones institucionales y políticas. Participan en los medios universitarios, en organismos no gubernamentales locales y, posteriormente, en organizaciones indígenas, en partidos políticos de la coalición gobernante y con el propio gobierno. Se da un cambio: un alejamiento del dirigente local o sectorial cuya capacidad de gestión alcanza a lo sumo el nivel municipal y sectorial.
  - Promovido por el Estado se han creado nuevas organizaciones étnicas y organismos de representación política dentro de la sociedad indígena. Por lo que allí donde encontrábamos solo a la comunidad, en medio siglo ha ido surgiendo una diversidad de comités, asociaciones, juntas, centros, cooperativas y sociedades. Así es que las políticas gubernamentales en vez de dar mayor coherencia a la organización indígena de base en su relación con el Estado, han favorecido la proliferación y las tendencias faccionalistas internas.
  - La comunidad indígena se convierte en bastante distinta de las comunidades sociológicas y de la comunidad tradicional de antaño. Se apoya en una cultura comunitaria y en representaciones de la continuidad tradicional, pero responde a condiciones presentes. Además esta organización es altamente dependiente de las relaciones con las agencias públicas para acceder a

recursos estatales<sup>519</sup>. Se reemplaza la comunidad histórica por un nuevo sistema de agrupaciones muy heterogéneo.

- Los miembros de las comunidades poseen círculos de parientes con los que se relacionan y que residen indistintamente en el campo y en la ciudad, parte de los cuales se corresponden con comunidades a las que pertenecen por nacimiento. Pero, además se incorporan electivamente a estas otras organizaciones andinas cuya comunidad de referencia, ahora étnica, es cualitativamente distinta.

## Apéndice 3. Resumen del 'Plan de transición hacia una sociedad basada en el procomún'<sup>520</sup>

### Los modelos económicos a sustituir y el nuevo modelo propuesto

La sociedad de conocimiento supone un cambio de modelo económico: del capitalista tradicional en el que el capital privado que invertía en trabajo para vender productos industriales y de consumo con valor añadido se ha pasado al capitalismo cognitivo clásico en el que el control sobre los flujos y la propiedad de la información son la clave para generar valor que lleva en sí las semillas de su inviabilidad. Es un capitalismo 'rentista', que extrae renta a través de la Propiedad Intelectual, y en el cual domina el capital financiero. En él la comunicación está en las manos de los medios de comunicación masivos y las compañías multinacionales que organizan el trabajo. En busca del lucro del capital se regula la propiedad intelectual para producir una escasez artificial de todo tipo de conocimiento para obtener ganancias exorbitantes.

Pero la comunicación libre que se da en internet quiebra el modelo. Se pasa al capitalismo 'netárquico'. Basado en el control de plataformas en red, hace viable y fomenta la comunicación extrayendo ganancias como propietario de las plataformas intermediarias mediante la propiedad de datos privados de los usuarios, comercializando la atención de los usuarios con publicidad. En este modelo coexisten el capitalismo financiero junto al surgimiento de nuevas monedas 'cívicas' como el bitcoin. En él se da una emergencia del 'valor de uso' pero de una manera desmonetizada. El beneficio se sitúa en la monetización especulativa en mercados financieros de la creación colaborativa.

En el capitalismo 'netárquico' la propiedad de las redes extrae valor de los usuarios y creadores que usan la red. Mientras que estos no reciben ninguna recompensa ni tampoco tienen propiedad intelectual. Mientras que la creación de valor de uso crece exponencialmente, el valor de cambio crece linealmente y casi solo lo percibe el capital. Se puede hablar de hiperexplotación.

En el modelo mixto de capitalismo cognitivo en su forma netárquica, se da una contradicción «entre el proto-modo de producción que es la producción entre pares y formas asociadas de creación de valor en red; y las relaciones de producción que permanecen bajo el dominio del capital financiero»

Bauwens plantea que en el modelo capitalista cognitivo netárquico el capital no necesita apropiarse del conocimiento. Pero a su vez 'el valor de uso se escapa de la dependencia del capital'. Como que en la economía del conocimiento se da producción sin percepción de beneficio y no por ello disminuye la producción, se puede decir que el capital se está tornando superfluo y parasitario en este tipo de sociedad pero a la vez cada vez es más dominante el sector financiero y su dependencia de la renta de la propiedad intelectual. Pero también aquí el modo de operar en la red rompe el poder de la propiedad intelectual pues en internet resulta difícil extraer rentas de la propiedad intelectual.

El nuevo modelo que se propone implementa es la economía madura y 'cívica' entre pares o economía social de conocimiento. Los rasgos de este modelo serían:

---

<sup>519</sup> Representó un medio bastante eficiente de acercar recursos a los indígenas, de construir una nueva representación de lo indígena (idea de pueblo originario, derechos colectivos de minorías e indígenas, territorialidad y cultura, etnodesarrollo, reconocimiento colectivo, etc.)

<sup>520</sup>

[http://p2pfoundation.net/Plan\\_de\\_transici%C3%B3n\\_hacia\\_una\\_sociedad\\_basada\\_en\\_el\\_procom%C3%BA](http://p2pfoundation.net/Plan_de_transici%C3%B3n_hacia_una_sociedad_basada_en_el_procom%C3%BA)



- Elimina las contradicciones de modelos económicos anteriores mediante el reconocimiento y recompensa de la lógica contributiva en el trabajo de producción entre pares orientadas por el procomún.
- A nivel micro se recomienda la estructura cooperativa las cooperativas con necesidades de capital pueden emitir un bono que les permitiría comprar bienes de producción. Estos bienes de producción pertenecerían al procomún;
- En el software libre: uso de licencias abiertas que posibilitan ‘ la lógica del procomún’. Licencias basadas en la lógica de la reciprocidad más que en la lógica de contribuir en lo que se pueda y usar lo que se necesita. Crear una corriente de valor de intercambio para el procomún entre pares de productores.
- Los creadores del procomún ‘crearían sus propias entidades de mercado, crearían valor agregado de mercado en la capa superior del procomún, realizarían la plusvalía ellos mismos y crearían una economía ética en torno del procomún, donde el valor de la producción de bienes rivales también se realizaría.’
- Ello conduce a generar coaliciones empresariales éticas que pueden expandir la esfera del procomún a través de proyectos emprendedores del procomún
- Habilitar una contabilidad de libros abiertos y cadenas abiertas abastecimiento, que podrían coordinar la economía fuera de las esferas tanto de la planificación como del mercado
- Los cooperadores del procomún recibirán tanto un salario de su cooperativa, como una parte incremental de la renta común (además, todos los ciudadanos se beneficiarán de un ingreso básico aportado por el Estado Socio).
- Este nuevo modelo económico no es ni el del mercado ni el sistema de planificación sino un sistema de coordinación estigmérica (descentralizada). Una coordinación estigmérica que ya funciona en la esfera de la producción ‘inmaterial’ y que puede ser transferida a la producción ‘material’.
- Los sistemas estigméricos crean la posibilidad de economías de modelos basados en recursos. Cuando se alcance dicho modelo será posible la desmonetarización gradual y reemplazarlo por sistemas de medidas [que no quedan definidos en el documento].
- Estos cambios para que sobrevivan en un mercado capitalista hostil y a un Estado requieren de cambios a nivel macroeconómico. Es decir se requiere de propuestas de transición ‘conducidas por un movimiento social resurgente que apropie la nueva creación de valor a través del procomún, y se convierta en la expresión política y popular de la clase social emergente de productores de pares y trabajadores del procomún, aliados con las fuerzas que representan tanto trabajo asalariado como cooperativo, empresarios independientes simpatizantes del procomún y trabajadores agrícolas y de servicios.’

Para que esta nueva economía se implante se necesitaran unos requisitos:

- reconstruir los movimientos sociales transformadores y, a partir de ahí, transformar el Estado de manera que pueda funcionar como un Estado socio, que facilite la creación de nuevas infraestructuras cívicas
- un nuevo mercado como al modelo de Estado, creando una economía cívica madura y basada en pares, un modelo social y político donde el valor se redistribuye entre los creadores de valor. ya hay movimientos que defienden «el sistema de valor de la producción de pares y del procomún, guiado por los trabajadores del conocimiento y sus aliados».

Hasta ahora las plataformas tecnológicas se han creado para que estén al servicio de los intereses de sus propietarios y están controladas por ellos lo que implica que incentivan ciertos comportamientos y lógicas y desincentivan otros.

## **Rasgos de la economía social del conocimiento**

Bauwens va a extraer los rasgos del nuevo modelo a partir de la que ya está funcionando en la red. Se trata de una práctica social y económica de bienes comunes orientados a la producción entre pares que beneficia al procomún (software libre hardware abierto, etc.).

Los rasgos principales serían los siguientes:

- o Las comunidades contribuyentes al repositorio del procomún que pueden estar o no remunerados
- o estas comunidades tienen pactos de colaboración con organizaciones que suelen ser fundaciones que les dan protección contra las infracciones de las licencias abiertas y de compartir; que organizan campañas de recaudación de fondos para la infraestructura, y

organizan el conocimiento compartiéndolo a través de conferencias locales, nacionales e internacionales.

- los proyectos exitosos crean una economía alrededor de los repositorios comunes, dando valor añadido y operando en el mercado. Son empresas con fines de lucro que crean 'coalición empresarial' con los productos del repositorio y con las comunidades de contribuyentes. Los contratan para acabar productos con lo que reciben una compensación ellos y también las fundaciones.

Esta contribución a nivel microeconómico se puede extrapolar a estructuras macroeconómicas en las que la sociedad civil que se compone principalmente de las comunidades de contribuyentes, crean bienes comunes que pueden compartir. Aquí el Estado toma la nueva forma de estado socio, que permite y faculta a la producción social en general, y crea y protege las infraestructuras cívicas necesarias para que se genere. Y se dan coaliciones empresariales que comercializan los productos surgidos de la coalición generando fuentes de sustento.

Si en el modelo neoliberal el valor es creado en el sector privado por los trabajadores movilizados por el capital; el Estado es un estado de mercado para proteger los intereses privilegiados de los propietarios, y la sociedad civil es una categoría restante derivada; se aprovecha la cooperación social en red con actividades no remuneradas, las captura y el capital financia plataformas de 'redes sociales' de las que es propietario creando una precariedad permanente y reforzando las tendencias neoliberales. Diferente es la situación en una economía y sociedad basadas en conocimiento común abierto. El valor es creado por los ciudadanos, pagados o voluntarios, que crean repositorios abiertos y comunes del conocimiento coproducidos y activados por un Estado Socio, el cual crea las condiciones adecuadas para que dicho conocimiento abierto emerja, fomenta coaliciones emprendedoras preferentemente éticas que creen valor y servicios de mercado basados en el procomún, las cuales también coproducen y aportan al procomún. Además también crea sus propios medios de vida a través de la empresa ética y de ese modo asegura no sólo su propia reproducción social, sino también que la plusvalía se mantenga dentro de la esfera de bienes comunes de cooperación. La economía social y solidaria no es una corriente paralela de la producción económica, sino el núcleo hiperproductivo e hipercooperativo del nuevo modelo económico.

La sociedad civil es la productora del procomún, el mercado está generado por actores de la economía cooperativa social y solidaria que integra el bien común en las estructuras organizacionales, y cuyos miembros que contribuyen con trabajo coproducen el procomún con contribuciones ciudadanas que se convierten en el sector productivo central competitivo. Pero se encuentra, sin embargo, al servicio de la sociedad civil y construye el procomún del conocimiento abierto del cual dependen la sociedad y el comercio.

El Estado Socio facilita y potencia dicha cooperación social, y crea las infraestructuras físicas y ciudadanas necesarias para que este florecimiento de la innovación y de la actividad económica y ciudadana ocurra. El Estado Socio se basa en el modelo del estado de bienestar, pero al mismo tiempo crea las infraestructuras físicas y cívicas necesarias para la autonomía social y para un modelo de producción cívica que combina los bienes comunes inmateriales cívicos y el emprendimiento cooperativo social y solidario.

El principal impulsor del nuevo modelo económico es la esfera de abundancia de conocimiento disponible para todos, que no es un mercado conducido por la dinámica de la oferta y la demanda; sino por la abundancia inmaterial de bienes no rivales.

En el nuevo modelo la sociedad capitalista contribuye al procomún a través del Estado Socio y aliándose con los trabajadores del procomún. El sector capitalista debe ser socializado cada vez más en las nuevas prácticas, así como en las nuevas formas de propiedad y gobierno. El objetivo es crear una igualdad de condiciones en la que la hiperexplotación de valor social se convierte en una imposibilidad gradual, y en el que la toma de la renta extractiva se vuelve igualmente imposible y contraproducente a través de la existencia de bienes comunes abiertos y bien protegidos.

Una sociedad y estado que desean desarrollar un procomún en la esfera inmaterial del conocimiento, también buscarán la ampliación de la esfera de bienes comunes en otras esferas de la actividad humana. Se encuentra al servicio del buen vivir de sus ciudadanos, y del buen conocer que necesita para ello.

Se debe crear un pacto entre el procomún y las empresas privadas que asegure la justa distribución de valor. Las empresas deben saber que ninguna de ellas, utilizando su propio personal de investigación y propiedad intelectual, será capaz de competir con los ecosistemas abiertos que sean capaces de disponer de la producción e intercambio de conocimiento global. Deben reconocer que el valor que están capturando viene en su gran mayoría de los beneficios de la cooperación social en la creación de conocimiento y deben reconocer el pago justo por esa producción de bienes comunes.

Este proceso de adaptación equitativa debe ser fomentado y acompañado de ambas medidas, tanto del procomún como de sus empresas éticas asociadas, y del Estado Socio, en un contexto en el cual todos los jugadores se puedan beneficiar del procomún

### **Se trata de una economía del compartir**

Está emergiendo en parte como una respuesta a la crisis económica global, y en parte porque las tecnologías en red disminuyen drásticamente la coordinación y costos de transacción necesarios para manejar tal mutualización. Es una respuesta al desperdicio de recursos de ahí la propuesta de mutualizar ciertas infraestructuras permite ahorros sustanciales en el uso de recursos materiales y energías.

Hay ya tres aplicaciones de la economía del compartir funcionando: compartir productos (bicicletas, coches...) sin ser propietario en el que se paga por el uso; redistribuir los bienes usados que han dejado de prestar servicio en un lugar; estilo de vida colaborativa o de compartir tiempo, alimentos, espacio, habilidades, dinero.

La economía social del conocimiento permite compartir recursos entre usuarios. Pero puede ocurrir que cuando la economía del compartir se encuentra dirigida por plataformas privadas que monetizan tales recursos se desvíen algunas de las ventajas inherentes al modelo. Por ejemplo sus trabajadores freelance a destajo les permite bajar sueldos.

La transición hacia una economía social del conocimiento requiere habilitar y empoderar sistemáticamente la mutualización de infraestructuras y que a su vez se vayan creando formas de propiedad y gobernanza que incluyan a las comunidades de usuarios

### **La innovación se localiza en comunidades de diseño abierto<sup>521</sup>**

Las razones por las que la innovación se localiza en comunidades de diseño abierto según Bauwens serían:

- Se mejora el rendimiento en creatividad en comparación con el uso de patentes de la tecnología lo que ralentiza la invención
- Se combate la obsolescencia programada puesto que desaparece la función de esta característica: todo está en construcción y modificación. Con ello se colabora en la sostenibilidad del planeta
- La sostenibilidad queda potencia puesto que las comunidades de diseño abierto tienen un potencial mucho mayor para diseñar para la reutilización, el reciclaje, la recuperación de materiales, los procesos económicos circulares, materiales biodegradables, interoperabilidad, modularidad, y otros aspectos que tienen influencia directa en la sustentabilidad. Además todo avance en esto está a mano de todo el mundo
- El diseño abierto en hardware y manufacturas conlleva enormes ahorros de costo; se estima que el hardware abierto se produce generalmente a un octavo del costo del hardware propietario. El ahorro de costos libera recursos sustanciales que pueden ser invertidos en otras áreas de desarrollo para incrementar la difusión de un bien o un servicio particular, etc.
- Rebaja la dependencia neocolonial del sistema neoliberal globalizado. El ahorro de costos libera recursos sustanciales que pueden ser invertidos en otras áreas de desarrollo para incrementar la difusión de un bien o un servicio particular, etc.
- Juntar diseño abierto con maquinaria distribuida permite generar más microfábricas en lugares remotos que se convertirían en suministro de km.0

### **Razones para el cambio de modelo económico**

El modelo neoliberal y capitalista presenta unos graves inconvenientes:

- el flujo del conocimiento, la ciencia y la cultura deben ser privatizados y sirven para el beneficio exclusivo de los propietarios. El conocimiento está al servicio de la acumulación de capital de unos pocos

---

<sup>521</sup> Definición de 'diseño abierto' según Wikipedia: « El diseño abierto o diseño libre es el desarrollo de productos físicos, máquinas y sistemas mediante el uso de información del diseño compartida públicamente. El diseño abierto implica la realización de software libre y de código abierto (FOSS), así como también de hardware de fuente abierta. El proceso se facilita en general a través de Internet, a menudo llevándose a cabo sin compensación monetaria. Los objetivos y la filosofía son idénticos a los del movimiento de código abierto, pero aplicados en el desarrollo de productos físicos en lugar de software»

- La privatización del conocimiento tiene un efecto de ralentización dramático y hace posible una financiación excluyente.
- Además ello va en contra de la justicia social, la igualdad y el beneficio de todos. La mayoría de la población tiene que pagar por el conocimiento que es en gran parte producido por la sociedad. Sólo aquellos que tienen dinero pueden beneficiarse de las innovaciones técnicas y científicas
- los recursos del planeta que se piensan infinitos, no lo son
- El crecimiento económico basado en la acumulación del capital se cree como permanente y no lo es

Para Bauwens hay muchas razones para el cambio de modelo:

- El modelo anterior ha implosionado en el 2008
- la reapropiación del estado por parte de movimientos ciudadanos
- resurgimiento y florecimiento de nuevas formas de economía basadas en la igualdad, tales como la economía cooperativa, la economía social y la economía solidaria. Algunos gobiernos la fortalecen estas economías solidarias.
- surgimiento de una economía colaborativa, que mutualiza infraestructuras físicas (aunque a menudo en forma de plataformas privadas) para su reutilización y que pone a disposición una enorme cantidad de material excedentario y de recursos. Explosión de formas de compartir: auto, bici, intercambios entre ciudadanos de excedentes.
- el surgimiento de la producción entre pares basada en el procomún.
- surgimiento de comunidades productivas de ciudadanos que han creado enormes repositorios comunes de conocimiento, código (software) y diseño, que están disponibles para todos los ciudadanos, empresas y administraciones públicas como base para ulteriores desarrollos.

## **Modelos de uso de la tecnología**

Hay cuatro elementos que intervienen en el uso de la tecnología, que son: el control tecnológico, bien centralizado o bien globalizado; la distribución de la tecnología bien a nivel global bien a nivel local, tecnología usada para fines lucrativos; bien para el beneficio social.

Su combinación combinan dará 4 modelos: capitalismo netárquico, global commons, capitalismo distribuido, local resiliencia. La propuesta p2p incentiva ciertos comportamientos sociales y tecnológicos.

## **Dos tipos de economías basadas en el conocimiento: capitalismo cognitivo, economía basada en el conocimiento social abierto**

Bauwens y su equipo remarcan que el capitalismo ante esta situación viendo el potencial de las nuevas formas económicas se alía con ellas. Dando pie a dos tipos de economías sobre el conocimiento global:

- una economía del conocimiento bajo el régimen del capitalismo cognitivo como continuación de la propiedad intelectual cerrada buscando la renta económica para el capital financiero que se combina con una nueva forma de capitalismo netárquico que permite y también explota la producción social. No es difícil ver que la riqueza de gigantes como Facebook y Google se basan en una hiperexplotación del trabajo gratuito de los ciudadanos usando sus redes sociales. Este capitalismo conlleva el cierre y la mercantilización de lo inmaterial (el conocimiento, la cultura, el ADN, las ondas de radio, incluso las ideas). En última instancia, la fuerza motriz del capitalismo en nuestra época es la erradicación de todos los bienes comunes y la mercantilización de todas las cosas.
- La otra economía es la basada en el conocimiento, en la forma de un procomún abierto del conocimiento que está preferiblemente vinculada a una economía ética y equitativa. Esta forma de economía del conocimiento y civilización es la más compatible con la visión del gobierno ecuatoriano emergida de la revolución ciudadana, y con los valores expresados en el Plan Nacional y sus varias iteraciones. Aquí el conocimiento se percibe como un bien social.

La búsqueda de una economía social del conocimiento es vista como una pieza clave para transformar la economía de Ecuador, para romper su dependencia del Norte y de las empresas multinacionales. Se ve el acceso abierto y gratuito al conocimiento como el factor clave para la independencia económica, la innovación y como el medio para servir mejor a los bienes comunes. Es un conocimiento movilizado al servicio de fines sociales, no privados.

## **Comprensión capitalista del conocimiento:**

El conocimiento humano es privatizado y mercantilizado, es el resultado de la dominación y el poder de las relaciones sociales y el capitalismo económico y, en particular, de la naturaleza antidemocrática y privatizada de la economía, los mercados y la estructura organizativa de las empresas. Las tecnologías de la información actuales, junto con el poder corporativo global, han hecho que tal centralización y control sea mucho más fácil y mucho más extenso.

Es propio del capitalismo sostener que está justificada la existencia de la propiedad intelectual propiedad intelectual como incentivo a la investigación. Bauwens sostiene que no es evidente que ello sirva como acicate como lo muestra el caso de los USA que mientras que en los últimos 30 años se ha cuadruplicado el nº de patentes ello no ha supuesto el mismo incremento en innovación. Afirma que «No hay evidencia empírica que las patentes sirvan para incrementar la innovación y productividad a menos que la productividad [o innovación] sea identificada por el número de patentes concedidas»

El acuerdo capitalista de las patentes según el cual «el inventor revela su innovación y la sociedad le concede el derecho exclusivo de explotarla usualmente por los siguientes 20 años» Con lo que se resuelve el problema dañino para la sociedad del secreto comercial permitiendo la difusión de ideas e innovaciones. Pero para Bauwens resulta que la práctica habitual de las empresas es instruir ‘a sus ingenieros de desarrollo de productos que eviten estudiar las patentes existentes para así evitar futuros reclamos de infracción intencional, lo cual aumenta la posibilidad de tener que pagar daños triples’ De lo que se concluye que las patentes no tienen el efecto positivo para la innovación y la creatividad que postulan.

Además como las patentes se usan mayoritariamente como referentes para (a) indicar el valor de la empresa a posibles inversionistas, (b) prevenir la entrada al mercado de otras empresas y así mantener un valor estratégico independientemente de que si se comercializan productos rentables, y (c) como armas en una carrera de armamentos para prevenir o disminuir ataques legales de otras empresas. Sentencia Bauwens que resulta muy difícil ver cómo estas aplicaciones de las patentes podrían ser consideradas

Por el contrario hay multitud de casos en los que las patentes han resultado dañinas para la innovación y la productividad. Casos en los que las patentes se convierten en un mecanismo para poder compartir las ganancias sin participar en el proceso de innovación. Así, las patentes desaniman el proceso de innovación y constituyen un desperdicio para la sociedad. Bill Gates en 1991 postuló que si todo lo que hoy usamos estuviera afectado por patentes la industria estaría completamente detenida hoy en día.

Según Bauwens los estudiosos de las patentes llegan a la conclusión que la razón por la que se proliferan las patentes y aumentan las leyes sobre la propiedad intelectual que son un freno a la innovación, se encuentra en la influencia política de las grandes empresas que no logran mantenerse actualizadas con los nuevos competidores y que utilizan las patentes para fortalecer sus monopolios.

## **Comprensión del conocimiento en una economía social:**

Las relaciones sociales, políticas y económicas incorporan y refuerzan los valores y principios de lo que el conocimiento como bien común implica. Sin lo cual no es posible la economía social del conocimiento.

Aparece otro concepto de la propiedad intelectual, se apuesta por las licencias abiertas basadas en la reciprocidad.

Bauwens propone las licencias abiertas basadas en la reciprocidad que dieran la posibilidad de producción entre pares (PPL) como el medio para que se cree valor económico mediante el conocimiento compartido. Se trataría de unas licencias que permitieran a los contribuyentes al conocimiento común hacer uso del repositorio común de conocimiento mientras que las compañías con fines de lucro debieran pagar por utilizar ese mismo fondo común.

Las ventajas de este sistema serían estas:

- habría un flujo de dinero de las compañías del sector privado en dirección del bien común;
- no se prohíbe el desarrollo económico sino que se ve condicionado por la reciprocidad;
- podría darse la posibilidad que aquellas entidades que firmen para obtener la licencia abierta basada en la reciprocidad llegaran a crear una poderosa coalición de emprendedores basada en principios éticos.

Este tipo de producción entre pares adaptado puede ser adecuado y beneficioso para tratar el conocimiento tradicional de los indígenas: podrían obtener beneficios de sus conocimientos, además a través de entidades de mercado ético podrían volverse activos económicamente.

Reconoce Bauwens que la economía entre pares tiene un hándicap: aunque es estructuralmente abierta a todos para participar, es con frecuencia dominada por hombres y estas culturas dominadas por

hombres no sólo crean inercia sino también obstáculos reales para la participación de las mujeres. Por esta razón la transición a una economía de conocimiento social debe estar acompañada por políticas fuertes que solucionen las condiciones estructurales de la mujer en la sociedad y la economía. Se deben frenar los elementos estructurales y culturales que mantienen la inequidad de género.

## **Transición hacia la economía social del conocimiento desde dentro del capitalismo cognitivo**

La transición se realizará desde dentro del capitalismo cognitivo por lo que habrá que pensar:

- En generar espacios sociales y económicos en los cuales un procomún del conocimiento abierto pueda ser usado al servicio de una comunidad más amplia o para metas colectivas. Para ello las instituciones ciudadanas nucleares deberían estar comprometidas con la idea del procomún y el bienestar público, de esta manera se protegería y fortalecería este nuevo modelo [no explica cómo hacerlo].

- Solo es posible una economía basada en el conocimiento como un bien común al servicio de fines sociales si las instituciones sociales y económicas encarnan los valores de la economía social: del procomún, la reciprocidad y la asociación libre, abierta y democrática.

- Desde el gobierno, la legislación, un cuerpo ideológico debe apoyar a las organizaciones que representan la salvaguarda del valor de los bienes comunes, del beneficio colectivo, de los mercados abiertos y accesibles y del control social sobre el capital de la misma manera como el capitalismo cognitivo depende de los apoyos institucionales múltiples suministrados por la política del gobierno, la legislación, la ideología de libre mercado, y el poder colectivo de las empresas y las instituciones que los atienden.

- Son ciertas estructuras sociales y económicas como empresas democráticas, de las redes entre pares, de organizaciones no lucrativas y organizaciones de servicio comunitario, de pequeñas y medianas empresas de apoyo mutuo y de la sociedad civil y la propia economía social, aquellas estructuras sociales y económicas con base en los principios de reciprocidad y de servicio a la comunidad, las que mejor pueden utilizar el conocimiento como un bien común y salvaguardar su futuro como un recurso indispensable para el bien público y el bienestar de la humanidad en su conjunto. Deben ser potenciadas.

## **Conexiones entre la sociedad del conocimiento social y el conocimiento (neo) tradicional**

### **-Ambas se enfocan hacia lo procomún inmaterial**

- Ambas se fundamentan en obligaciones mutuas en las relaciones humanas lo que queda lejos de las formas propietarias impersonales y sin obligaciones que trajo el capitalismo

- Afirma Bauwens que en las sociedades tradicionales la clase propietaria en celebraciones quema la sobreabundancia y regala a las instituciones religiosas y que por medios se pretende obtener la salvación.: cuanto más uno regala, más gana en su estatus espiritual. Un estatus social sin estatus espiritual es mal visto por estas clases de sociedades. Se podría considerar como una orientación hacia lo inmaterial.

En paralelo en la sociedad capitalista neoliberal, según George Dafermos debido al constante deterioro de los ecosistemas aparece con fuerza la necesidad de reorientarse hacia la inmaterialidad. Unos cuantos hechos según Bauwens apoyan esta afirmación. El mismo valor financiero de las corporaciones se independiza de la actividad industrial en favor de los bienes inmateriales por ejemplo su especialización e inteligencia colectiva, el peso de la marca y la confianza en el presente y las futuras ganancias que se pueden generar.

Otra muestra de la polarización por lo inmaterial es que se está dando un cambio hacia la revalorización de la creatividad cultural (Paul Ray) y de valores y aspiraciones posmaterialistas (Ronald Inglehart). El sistema de valores cambia otra vez hacia la búsqueda para el conocimiento, y las experiencias culturales, intelectuales y espirituales. No todos y no en todo momento, pero cada vez más, especialmente para la sociedad de elitistas culturales, o 'la clase creativa'.

La creación de valor inmaterial se escapa del mercado y socaba la escasez ficticia que genera el modelo del capitalismo cognitivo a través de la propiedad intelectual. Las infraestructuras emergentes de la producción, distribución y consumo de los bienes inmateriales y culturales que se ponen en marcha a través de la red socaba la escasez ficticia. A su vez el hecho de que el modelo neoliberal cree 'contradicciones muy fuertes en la economía política actual' hace necesario el cambio hacia una economía social del conocimiento

## **Fin del conflicto entre posmodernismo o transmodernismo y tradición.**

El posmodernismo como reacción a la modernidad y al modernismo es deconstructivista, lo relativiza todo, a los individuos se los percibe como formando parte de ámbitos infinitos. Se puede afirmar que el posmodernismo libera de creencias y abre las puertas al pasado y la tradición. Todo lo que es usable es reusable por lo que la guerra contra lo tradicional se acaba.

Al ser deconstructivo es una regresión social del ego colectivo que puede «tener su máximo significado terapéutico si es seguido por una fase reconstructiva». Así se convertiría en un transmodernismo que va más allá del modernismo y la modernidad y ello permite una fase en la que 'la tradición se puede apropiarse como un objeto, pero requiere un diálogo entre iguales con comunidades tradicionales. Son vitales porque ya tienen las herramientas requeridas para poder sobrevivir y florecer en una edad posmaterial'.

La consecuente fase posmodernista es una reacción cultural y también estructural porque es una expresión de la reorganización capitalista contra la modernidad y el modernismo. Lo relativiza todo, ninguna entidad, ningún individuo es independiente, todos somos fragmentos que forman parte de ámbitos infinitos. El lado positivo de esto es que mientras nos libera de los marcos ficticios de la creencia y significado, también abre de nuevo las puertas hacia el pasado y la tradición. Todo lo que es usable es reusable, y la guerra contra lo tradicional se acaba, para vaciar un espacio para la reapropiación pragmática. Puede llamársele transmodernismo, que va más allá de la modernidad y modernismo. En esta nueva fase, la tradición se puede apropiarse como un objeto, pero requiere un diálogo entre iguales con comunidades tradicionales

## **Un problema: la naturaleza inalterada de la tradición**

Bauwens y su equipo ven imposible construir la 'transmodernidad' recuperando las tradiciones religiosas porque estas se desarrollaron en sociedades de explotación, jerárquicas, patriarcales, sexistas, con tratos desiguales hacia los seres humanos, rasgos todos ellos no asumibles en la situación cultural actual.

Bauwens y su equipo ven que en la época de la globalidad resulta imposible acceder a una sola tradición en estado puro, y para ellos tampoco tiene sentido una síntesis entre elementos de las diferentes tradiciones

## **Preservar la diversidad de opciones**

La Sociedad de IIE que Bauwens describe como capitalista, neoliberal, bajo el dominio de las finanzas, globalizada, genera homogeneidad cultural, elimina la diversidad de opciones intentando evitar la caída para modelos alternativos. En la sociedad de conocimiento social es posible, viable y saludable preservar la diversidad de opciones o modelos culturales.

Las sociedades indígenas o neotradicionales ofrecen una alternativa esperanzadora porque se niega a aceptar hábitos y tecnologías globales importados para los que no está preparada. Solo admite los que están en armonía con los valores locales, los que aumentan la calidad de vida pero no subvierten los ancestrales estilos de vida.

Para Bauwens el nuevo modelo permite la combinación de la alta tecnología del conocimiento técnico globalizado con los elementos de la cultura local

## **Economías sostenibles en un ecosistema amenazado**

Hoy solo son viables aquellas economías que crezcan en la medida que la naturaleza pueda reciclar. Tanto la economía de las sociedades de conocimiento social como la de las comunidades tradicionales se encuentran dentro de economías sostenibles. La agricultura tradicional puede servir como una referencia crítica a la agricultura química.

Por su parte la economía del conocimiento requiere la liberación de intercambio y compartir el conocimiento técnico y científico con comunidades globales abiertas a la innovación para que toda la inteligencia colectiva de la humanidad pueda ser dirigida a problemas complejos.

Para Bauwens es posible la unión de la nueva tecnología con la tradicional si se opta por una práctica intermedia que se enraíce con las tradiciones locales a la vez que en la modernidad, buscando el uso creativo de soluciones tecnológicas y pensamiento, para crear un nuevo tipo de desarrollo tecnológico apropiado. Este autor ve viable unir la economía de conocimiento social con las maneras neotradicionales

Se puede dar una alianza entre las comunidades de diseño abierto más tecnológicamente avanzadas y la mayoría de la gente que están todavía fuertemente relacionadas con prácticas tradicionales, combinando la forma tradicional con una economía estable en armonía con las posibilidades naturales. De esta manera será posible un futuro posindustrial diferente que evite las prácticas destructivas de la era moderna industrial, y pueda crear un futuro con ‘tecnología apropiada’ donde más comunidades tradicionales puedan decidir más libremente a qué adaptarse y a qué oponerse, mientras que por otro lado, las comunidades de diseño abierto transmodernas puedan aprender de la sabiduría de las formas tradicionales. Esta alianza necesita un vehículo ideológico y el ‘Buen vivir’ es su expresión.

## **Estructura de la sociedad basada en el procomún: el estado asociado junto a una economía ética, y una sociedad civil (una triarquía)**

La estructura de la sociedad basada en el procomún<sup>522</sup> es planteada como una coordinación entre Estado entendido como socio con la sociedad civil dentro de una economía ética. Rasgos de los tres componentes de la tríada.

### **--Estado Asociado:**

- no se opone al modelo de Estado de Bienestar, sino que «lo trasciende y lo incluye»,
- permitirá y empoderará la producción social del conocimiento, el sustento de vida y el bienestar protegiendo y habilitando la continuación y expansión de los bienes comunes,
- es la institución de la colectividad que crea y sostiene las infraestructuras cívicas y los niveles educativos,
- su modelo de gobernanza está basado en la participación y la coproducción de los servicios públicos y la toma de decisiones colectiva,
- conserva las funciones de solidaridad del estado bienestar, pero desburocratizando los servicios al ciudadano,
- abandona su visión paternalista de los ciudadanos como receptores pasivos de sus servicios,
- basado en una amplia participación para la toma de decisiones, pero también en la prestación de sus servicios. Los servicios públicos son cocreados y coproducidos con una amplia participación de los ciudadanos,
- debe desencadenar la producción/construcción de nuevos bienes comunes,
- la (co)gestión de sistemas de recursos complejos que no está limitada a lo local o comunidades específicas (como gerente y socio),
- la concertación de reglas para el cuidado de los bienes comunes, su papel sería el de mediador o juez,
- impulsar o proporcionar incentivos para los comuneros a cargo de bienes comunes; aquí el punto es diseñar reglas inteligentes que protejan automáticamente los bienes comunes, tales como la GPL Licencia General Pública que es una licencia abierta clásicas del movimiento de software libre,
- autorizar la autoorganización y el reconocimiento legal de las instituciones basadas en el procomún,

El Estado asociado no se trata de una asociación público-privada que aumentan el costo de los servicios públicos y crean desconfianza generalizada y la necesidad de control para contrarrestar los intereses lucrativos de los socios. Este tipo de modelo es esencialmente antidemocrático ya que deja de lado la participación de la ciudadanía.

El procomún y la procomunización se pueden convertir en un medio para la transformación del sector público y los servicios públicos, que muy a menudo están sujetos a la burocracia y son utilizados para perseguir los intereses privados de los grupos de presión política, hacia lo procomún. El procomún se puede identificar con un ámbito público no estatal. El ámbito público procomunizado se democratiza recuperando elementos del autogobierno directo y la autogestión por parte de los propios residentes de los bienes y servicios de interés general. Los ciudadanos se convierten en trabajadores del procomún.

---

<sup>522</sup> Recordemos la definición de Procomún según Bauwens: « todo aquello que compartimos, en particular, regalos de la naturaleza y creaciones de la sociedad que nos pertenecen a todos por igual y que debemos preservar para las generaciones futuras: materiales o inmateriales, rivales o no rivales, recursos naturales o artificiales que eluden el concepto de uso exclusivo y construyen lazos sociales»



La procomunización es una forma participativa e inclusiva de toma de decisiones y un sistema de gobierno para compartir, producir y reproducir procomunes en beneficio de las generaciones presentes y futuras, y del ecosistema en sí, donde están involucrados los bienes naturales (Bauwens). Este sistema se ha probado en el norte de Italia (Emilia-Romagna, la región alrededor de Boloña) así como en Quebec.

No es aceptable que el Estado o los gobiernos no puedan disponer de recursos que pertenecen a la colectividad y a las generaciones futuras.

La procomunización implica la gestión participativa distribuida y el autogobierno; la inclusión y el disfrute colectivo; la inexistencia de derechos exclusivos individuales; la prevalencia del valor de uso sobre el valor de cambio; satisfacción de las necesidades primarias y difusas.

En una economía social del conocimiento madura, el Estado todavía existirá, pero tendrá una naturaleza radicalmente diferente. Muchas de sus funciones habrán sido apoderadas por las instituciones del procomún, pero dado que estas instituciones se preocupan principalmente por su propio procomún, y no el bien común en general, todavía se necesitará de autoridades públicas que sean el garante del sistema en su conjunto y puedan regular los diversos bienes comunes y la protección de los trabajadores del procomún contra los posibles abusos.

El Estado no desaparece sino que se transforma, con sus funciones bien democratizadas y basadas en la participación ciudadana. En este modelo económico es la producción entre pares basada en la sociedad civil, a través del procomún, el garante de la creación de valor por parte del sector privado, y el papel del Estado, como Estado Asociado es permitir y potenciar la creación del bien común. El nuevo estado «peer to peer» es un Estado que está subsumido en el procomún, tal como lo está ahora en el marco del sector privado.

### **El papel del Estado en el tránsito hacia las sociedades basadas en el procomún**

Debe ir introduciendo elementos de autogobierno y procomunización en las distintas etapas de orientación general, planificación, programación, administración y control de los servicios. A su vez, también es necesario devolverles a los trabajadores de los servicios públicos un rol activo en la coadministración. Lo que significaría ir en la dirección contraria a lo que sería la privatización de lo que es 'público'.

Se pueden desarrollar varias formas de asociación de procomunes y bienes públicos, donde el rol del Estado está realineado, de su apoyo actual y subvención de las empresas con fines de lucro hacia el apoyo de la procomunización y la creación de valor común. Esto se puede alcanzar a través de las exenciones fiscales, los subsidios y el empoderamiento de actividades participativas y de procomunización, pero también, por ejemplo, mediante la asignación de los bienes públicos y estatales para uso común y compartido, gracias a los proyectos que consideran que las instituciones públicas y los trabajadores del procomún trabajen juntos.

El Estado socio debe ir creando el entorno adecuado y la infraestructura de apoyo para que los ciudadanos puedan producir valor de manera colaborativa con el que se beneficie toda la sociedad

Uno de los caminos que hacen viables los servicios públicos procomunizados es mediante contratos entre el estado como la financiación y mecanismos de control de calidad; otro sería a través de 'cooperativas de solidaridad', que son las cooperativas de múltiples partes interesadas, que reúne a todas las partes implicadas en un determinado esfuerzo: los trabajadores, consumidores, productores y miembros de la comunidad más grande en una estructura democrática de propiedad y control.

### **--La Economía ética**

En este modelo aquello que adquiere valor es la creación de los trabajadores del procomún para el procomún. Son ellos quienes van a percibir el superávit de su aportación. Se crea un nuevo proceso de 'acumulación cooperativa' para mediar entre el procomún y el sector de capital clásico, y servir directamente al procomún y a los trabajadores del procomún.

En la economía ética los beneficios obtenidos están al servicio directo de la creación de valor de uso, potenciando la acumulación de beneficio del procomún.

La economía ética no solo puede establecerse a nivel local sino también a nivel mundial a través de modelos como la franquicia de solidaridad, o 'filias', es decir, a través de formas globales de éticas transnacionales de apoyo comunitario.

Dentro de la economía ética orientada al procomún, la aplicación de libros de contabilidad abiertos y de cadenas de suministros abiertas permitirían una circulación de valor diferente, dado que la coordinación mutua que ya funciona en la escala de la producción y la cooperación inmaterial se desplazarían hacia la coordinación de producción física, creando una dinámica posmercado de asignación de recursos en la esfera física. Al reemplazar la asignación de recursos en mercado a través del precio y la

planificación central, este nuevo sistema de producción material permitiría, en su lugar, una coordinación masiva, habilitando una nueva forma de 'economía basada en recursos'.

Existe una oportunidad histórica de que emerja la coordinación mutua de la producción física, si las 'coaliciones empresariales éticas' que pueden surgir alrededor de la economía social del conocimiento, deciden compartir su flujos logísticos y contables dentro de tales coaliciones. En este escenario, que es hipotético en el presente pero puede ser una parte integral de una economía social del conocimiento P2P/Procomún madura, veríamos el surgimiento gradual de una tercera vía para la colocación coordinada de recursos para la producción económica.

### **Requisitos de una Economía Ética**

- desarrollo de una serie de estructuras alternativas 'corporativas', que no estén vinculadas a la realización de fines de lucro como objetivo principal, sino que permitan que entidades de mercado actúen para fines sociales, misiones, propósitos, etc. son formatos Open Company.

- crear 'Open Business Models' viables: modelos para la resiliencia y sostenibilidad financiera que estén orientados hacia el reconocimiento y el desarrollo, y no a la supresión de repositorios de conocimiento socializado.

- desarrollo de la financiación distribuida, tanto la cooperación financiera colectiva directamente de los ciudadanos (*crowdfunding*) como de las finanzas éticas, o la financiación pública estatal. Ello para substituir al capital privado de riesgo que no habiendo rentas de la propiedad intelectual no va a estar dispuesto a invertir en innovaciones libres de patentes. Es un sistema financiero alternativo que deberá ser construido y apoyado a través de los marcos de políticas públicas.

- se deberán constituir infraestructuras en apoyo a esta economía que promuevan la mutualización de conocimientos y de los recursos materiales e inmateriales.

- se precisa crear una infraestructura técnica en apoyo al desarrollo de plataformas de colaboración apropiadas para los diferentes sectores industriales y económicos.

Se necesitarán nuevas formas de contabilidad del valor abierto con el fin de reconocer las nuevas formas de creación de valor en una economía contribuyente basada en el procomún.

Bauwens lista las entidades públicas que se requieren para establecer la economía ética:

- Un Instituto para la Promoción y Defensa de los Bienes Comunes para apoyar la creación de repositorios comunes del conocimiento, código y diseño, tanto de forma genérica como para sectores y regiones específicos.

- Un Instituto para la incubación de la Economía Ética para apoyar el surgimiento de prácticas económicas en torno a los nodos comunes de conocimiento. Ayudaría a los emprendedores cívicos y éticos para crear medios de vida entorno a estos repositorios comunes. Promovería la creación de coaliciones de emprendimientos en nuevos sectores, y apoyaría a actores de la economía ética ya establecidos para resolver problemas comunes.

- Una renta de transición: antes que el procomún pueda crear economías prósperas éticas, es necesario un período de compromiso civil a la inversión, lo que podría no satisfacer de inmediato los medios de vida. Esta renta serviría para apoyar especialmente a los creadores de nuevos repositorios comunes en el tránsito hasta que se den beneficios.

### **--La sociedad civil en el procomún**

Bauwens y su equipo afirman que la sociedad civil sigue siendo el hecho elemental de la existencia humana. Es lo que hace posible la vida humana, ya para Aristóteles era a la vez el medio y el fin de la asociación humana. De la misma manera 'el buen vivir' es la búsqueda de una vida social correcta. Así es que las instituciones que surgen de la sociedad civil (las escuelas, las asociaciones voluntarias, los sindicatos, los tribunales, los partidos políticos, etc.) proporcionan al individuo los medios para reconocer su propia humanidad, y por medio de eso, perfeccionar la sociedad como conjunto durante el proceso. El mismo estado es el resultado de este impulso.

Dentro de la sociedad civil se da la 'economía civil' también llamada tercer sector o economía social. Está sostenida por actividades dirigidas a proporcionar bienes y servicios a través de la colaboración de diversas personas que se juntan para obtener intereses mutuos. Son las organizaciones sin fines de lucro y de voluntariado, grupos de servicio, organizaciones culturales como sociedades corales, organizaciones benéficas, sindicatos y cooperativas.

## **La reciprocidad como mecanismo fundamental para la vida social.**

La reciprocidad es un sistema de intercambio voluntario entre individuos basados en el entendimiento de que a un favor le corresponde otro en el futuro sea para el donante o para otro.

Bauwens desglosa el papel de la reciprocidad como modelo de relaciones sociales:

Un intercambio que por encima del canje de productos y servicios es expresión de buena voluntad y de la seguridad de que uno está dispuesto a ayudar a los demás. Es pues señal de sociabilidad y la base de la confianza.

Este modelo contiene en sí mismo poderosas dimensiones emocionales e incluso espirituales, de tal manera que un individuo con falta total de voluntad de reciprocidad rompe los lazos sociales.

Favorece y fortalece actitudes y valores interpersonales que constituyen lazos esenciales entre el individuo y la comunidad humana.

Se convierte en un principio económico con características totalmente diferentes que demuestra atributos sociales, en contraposición a los atributos meramente comerciales. Cuando la reciprocidad se expresa económicamente en el intercambio de bienes y servicios a las personas y las comunidades, el resultado es la economía civil que opera sobre la base de que las contribuciones de los individuos serán correspondidas y los beneficios compartidos. El uso de la reciprocidad con fines económicos es lo que distingue a la economía civil o social, de los sectores público y privado.

Es a su vez un principio clave que subyace a la formación y el uso del procomún. Su propósito principal es la promoción del beneficio colectivo. Su producto social no son sólo los bienes particulares o servicios que ellos producen, sino la solidaridad humana.

Bauwens sentencia que el éxito a largo plazo del Plan Nacional para el Buen Vivir, y la implementación de una economía de conocimiento social, dependerán en gran medida de la fortaleza y el desarrollo de una economía civil en Ecuador que sea fuerte, autónoma, democrática, innovadora, y que sea capaz de jugar el papel central que se le asigna a ella tanto por medio de la Constitución y el Plan del Buen Vivir en sí.

## **Licencias de Reciprocidad basadas en el Procomún**

Las organizaciones orientadas al procomún como las cooperativas o las de producción entre pares tienen deficiencias estructurales: las cooperativas aunque son democráticas y buscan el procomún de sus miembros participan en dinámicas de competencia capitalista, o son reticentes a nuevos miembros. Todo ello erosiona sus propios valores cooperativistas.

Las de producción entre pares tienen la capacidad de crear bancos comunes de conocimiento para toda la humanidad pero son dominadas por empresas que utilizan el mismo procomún.

Por tanto, es necesaria una nueva síntesis, un 'cooperativismo abierto', que combine los modelos de producción entre pares orientados al procomún con modelos de propiedad y de gobernanza del procomún tal como los modelos económicos de las cooperativas y de las economías solidarias.

Licencia de Producción entre Pares (Peer Production License - PPL) diseñada y propuesta por Dmytri Kleiner permite la comercialización sobre la base de la exigencia de reciprocidad. Se ha diseñado para habilitar y empoderar una economía recíproca contrahegemónica que combina el procomún abierto para que todos contribuyan, mientras carga un costo de licencia a las compañías lucrativas que desean utilizarlo sin contribuir. Esto no representa un gran cambio para las multinacionales ya que pueden utilizar el código si contribuyen, como IBM hace con Linux, y para los que no contribuyen pueden pagar una tarifa por la licencia, una práctica a la que están acostumbradas. Su efecto práctico sería el flujo directo de ingresos del capital hacia el procomún, pero su mayor efecto sería ideológico pues se orienta a valores.

Las coaliciones empresariales que se crearan, se orientarían hacia sus contribuciones al procomún y al sistema de valores alternativos que representa. También las compañías de lucro participantes podrían contribuir conscientemente dentro de una nueva lógica.

Bauwens postula que a través de esta convergencia o combinación de un modelo de procomún para recursos inmateriales abundantes, y un modelo basado en la reciprocidad para los recursos materiales 'escasos', el problema de la calidad de vida y de la reproducción social estaría solucionado, y la plusvalía se mantendría dentro de la esfera del procomún.

Los generadores de procomún inmaterial recibirían un beneficio pero no guiados por el capitalismo. Se asegura un 'capital para el procomún'. Se trataría de una contraeconomía que aliada con movimientos sociales en favor del procomún, puede ser la plataforma para la transformación política y social de la economía política.

## Los servicios públicos

Son los servicios de interés general (salud, educación, electricidad, transporte, residuos, agua...), que forman o han formado parte del estado del bienestar y que hoy se han privatizado o bien los prestan organismos públicos que funcionan de manera similar a las empresas privatizadas.

Se propugna que sean considerados como 'procomún', es decir, gestionados por miembros de la comunidad que los administran y cuidan, con autogobierno con capacidad para fijarse normas y establecer los incentivos y las sanciones para garantizar que se respeten, así como los mecanismos para el seguimiento y la resolución de conflictos.

## La convergencia entre las posibilidades tecnológicas y las fuerzas políticas y sociales: una oportunidad histórica

- Internet se convierte en medio de producción que posibilita la auto-organización y la creación de valor por parte de comunidades productivas que puedan operar tanto en una escala global como local
- La llamada economía del compartir permite la mutualización de infraestructura crítica y del aporte ocioso a través de recursos aislados y desperdigados (la impresión 3D).
- la distribución de capital financiero, a través del financiamiento colectivo (*crowdfunding*) permiten una localización más precisa de las inversiones por parte de los mismos ciudadano
- desarrollo de energía distribuida renovable, que permite una Internet de la Energía, así como la autonomía energética en niveles locales, como en el poblado, el vecindario e incluso en el hogar
- La economía social del conocimiento no será posible si no va acompañada de modelos de propiedad y gobernanza de pares. Distribución de medios de creación y difusión de conocimiento, de producción de maquinaria, de redistribución de capital financiero, de energía distribuida, de recursos de tierra vitales, de propiedad distribuida de tierras.
- el procomún inmaterial y los bienes no rivales e intercambiables deben ser protegidos por licencias abiertas y la producción material que resulte de ellos debe desenvolverse a través de entidades éticas que sean propiedad de los mismos que producen valor.
- También el modelo de gobernanza debe estar acorde con la economía social del conocimiento en estilo abierto. Debe permitir la toma de decisiones democráticas de manera continuada, transversal, en todos los campos

## Instituciones políticas que puedan asegurar la propiedad y la gobernanza democrática dentro de la esfera del procomún material e inmaterial

- Instituto para el procomún
- Instituto de la Propiedad Pluralista daría a conocer las alternativas de propiedad que se encuentran disponibles, facilitaría el acceso a tal conocimiento, el ajuste legal.
- Instituto de Gobernanza Pluralista dar a conocer alternativas de gobernanza disponibles, facilita el acceso a ese conocimiento, la facilitación legal, etc.; ayuda a encontrar entrenamiento en capacidades humanas que favorezca formas de gobernanza que integre a todas las partes interesadas.

## Tres escenarios de la gestión de la producción de conocimiento

### 1. En condiciones de capitalismo (industrial) propietario

- Los trabajadores crean valor a través de su capacidad privada como proveedores de mano de obra;
- Descualificación de la producción de conocimiento de los trabajadores; creación de capas de gestión y de ingeniería que gestionan la producción colectiva en nombre de los propietarios del capital;
- El conocimiento codificado es propietario y el valor se captura como rentas por Propiedad Intelectual;
- Los propietarios del capital capturan y hacen efectivo el valor de mercado; redistribución parcial en la forma de salarios;
- En condiciones de equilibrio entre capital y trabajo, el Estado redistribuye la riqueza a los trabajadores, como consumidores y ciudadanos;

En las condiciones actuales de debilidad del trabajo, el Estado redistribuye la riqueza hacia el sector financiero y crea condiciones de dependencia de la deuda en la mayoría de la población.

## **2. En condiciones emergentes de producción entre iguales bajo la dominación del capitalismo financiero, 'netárquico' y 'cognitivo'**

- Los contribuyentes voluntarios cívicos, el trabajo remunerado y los emprendedores independientes crean valor codificado en fondos comunes de conocimiento, código y diseño.
- Los propietarios del capital hacen efectivo y capturan el valor de mercado tanto de contribuyentes como de mano de obra; la red propietaria y las plataformas de colaboración capturan y hacen efectivo el valor de atención de los participantes/colaboradores.
- Los propietarios del capital se benefician de las ventajas del trabajo desagregado distribuido (crowdsourcing).
- El capital co-crea la acumulación continua de repositorios de conocimiento, código y diseño a través de la financiación de la mano de obra y las plataformas bajo condiciones de precariedad para los colaboradores cívicos voluntarios y sin apoyo del espíritu de empresa orientado al procomún.
- El procomún es administrado por instituciones sin fines de lucro que reflejan el equilibrio de influencias entre los contribuyentes, los trabajadores y los dueños del capital, pero siguen expandiendo los repositorios comunes; el sector del procomún carece mecanismos de solidaridad para hacer frente a la precariedad; la sociedad civil sigue derivando en los sectores del mercado y del Estado.
- El Estado debilita sus funciones de servicio público y de solidaridad a favor de sus funciones represivas y subvenciona el capital financiero; el Estado sólo co-crea mínimamente las condiciones para la producción entre pares orientado al procomún, y continúa la redistribución del capital financiero

## **3. Bajo condiciones de fuerte producción entre pares bajo dominio cívico.**

- Los contribuyentes cívicos voluntarios y el trabajo autónomo cooperativo crean valor codificado a través de repositorios de procomún; el trabajo y la recalificación ocurren a través de manufactura distribuida orientada al procomún lo cual ubica a los creadores de valor en la cima de la manufactura distribuida y otras formas de creación de valor.
- Los contribuyentes del procomún crean entes cooperativos de mercado orientados al procomún, que sustentan el procomún y sus comunidades de contribuyentes.
- Los entes cooperativos y otros similares al procomún co-crean fondos de procomún comprometidos con la acumulación cooperativa en beneficio de sus miembros; las contribuciones del procomún están codificadas según las estructuras legales y de gobernanza; las coaliciones empresariales y las filias (redes estructurales de firmas que trabajan entorno a fondos de procomún conjuntos para sostener comunidades de productores de procomún)
- Coordinación de mutuas sociales de producción a través de cadenas de suministro abiertas para dirigir las actividades de mercado.
- El procomún permite que las instituciones benéficas se conviertan en la forma cívica central en la gobernanza de los fondos de procomún; los entes del mercado asociado crean mecanismos de solidaridad e ingresos para los productores entre pares y los procomuneros, apoyados por el Estado como socio.
- El Estado, dominado por sectores cívicos y del procomún, se convierte en un Estado socio, lo cual crea y sostiene la infraestructura cívica necesaria para habilitar y empoderar la producción social autónoma.
- El mercado se convierte en una economía moral y ética, orientada en torno a la producción del procomún y la coordinación mutua, sustentado por funciones del Estado como socio.
- El sector mercado está dominado por formas de propiedad, normas y gobernanza cooperativas y orientadas al procomún; las entidades remanentes que buscan la maximización de beneficios se reforman para respetar las externalidades medioambientales y sociales, incluyendo la redistribución de los 'beneficios del procomún' extraídos.
- Los mecanismos de gobernanza son reformados hacia una orientación al procomún y modelos de gobernanza con múltiples actores; los modelos de propiedad se reforman de modelos extractivos a modelos generativos.
- El modelo del Estado socio, renueva la prestación de los servicios públicos, los mecanismos de solidaridad y la atención social, a través de la procomunización de los servicios públicos y las relaciones entre lo público y el procomún.

- La redistribución social tiene lugar a través de prestación de ingresos básicos y la reducción de la participación necesaria en el trabajo para crear condiciones por contribuyentes cívicos y la economía de la contribución.

## **Dinámica de transición**

### **El Estado.**

- El Estado se convierte en un Estado socio, con el objeto de habilitar y empoderar la producción social autónoma, lo cual también aplica para el contexto de los bienes del procomún.
- El Estado se esfuerza por la máxima apertura y transparencia.
- El Estado sistematiza la participación, deliberación y consulta en tiempo real con los ciudadanos.
- La lógica social se desplaza desde una centrada en la propiedad a una centrada en el ciudadano.
- El Estado se desburocratiza a través de la procomunitarización de servicios públicos y asociaciones entre lo público y el procomún.
- Los trabajos de servicio público se consideran como un recurso del fondo de procomún y la participación se extiende a toda la población.
- La democracia representativa se amplía a través de mecanismos participativos (legislación participativa, presupuesto participativo, etc.).
- La democracia representativa se amplía a través de mecanismos de deliberación en línea y presencial.
- La democracia representativa se amplía a través del voto líquido (consultas y procedimientos democráticos en tiempo real, junto a mecanismos de voto delegado).
- Se reduce la tributación del trabajo productivo, el emprendimiento y la inversión ética; se reduce la tributación de la producción de bienes sociales y medioambientales; se aumenta la tributación de inversiones especulativas e improductivas; se aumenta la tributación de ingresos por rentas improductivas y se aumenta la tributación de externalidades sociales y medioambientales negativas.
- El Estado sostiene las infraestructuras cívicas orientadas al procomún y los actores de mercados éticos orientados al procomún.
- El Estado reforma al sector corporativo tradicional para minimizar las externalidades sociales y medioambientales.
- El Estado participa en la creación monetaria pública libre de deuda y apoya una estructura de monedas complementarias especializadas.

### **La Economía Ética**

- Creación de una economía de procomún y bienes del procomún con orientación social/ética/cívica y solidaria.
- Los actores de un mercado ético se reúnen en torno del procomún del conocimiento productivo, eventualmente utilizan la producción entre pares y las licencias orientadas al procomún para apoyar al sector socioeconómico.
- Los actores del mercado ético integran en sus modelos de gobernanza temas relativos a bienes del procomún y a múltiples actores orientados al usuario y al trabajador.
- Los actores del mercado ético se mueven desde formas extractivas hacia formas generativas de propiedad; se prefieren formas de compañías abiertas, orientadas al procomún y éticas.
- Los actores del mercado ético practican contabilidad de libros abiertos y cadenas de suministros abiertas para aumentar la coordinación de producción fuera del mercado.
- Los actores del mercado ético crean redes territoriales y sectoriales de asociaciones de la Cámara de los Representantes para definir sus necesidades y metas y en interfaz con la sociedad civil, procomunes y el Estado socio.
- Con la ayuda del Estado socio, los actores del mercado ético crean estructuras de soporte para comercialización abierta, lo cual mantiene y sostiene al procomún.
- Los actores del mercado ético se interconectan con comunidades productivas de procomunes (comunidades de diseño abierto) y con asociaciones productivas globales (filias) lo cual proyecta el poder del mercado ético a escala global.
- Los actores del mercado ético adoptan un diferencial de salarios entre 1 y 8, y se fijan los niveles máximos de salario.
- Se reforma la corriente principal del sector comercial para minimizar las externalidades sociales y medioambientales negativas; se ofrecen incentivos para alcanzar la convergencia entre la economía corporativa y la economía solidaria

- Se estimulan formas híbridas de economía como comercio justo, emprendimiento social, corporaciones benéficas (B-Corporations) para obtener tal convergencia.
- Se crean y apoyan microempresas distribuidas para (g)localizar manufactura a demanda, para satisfacer necesidades locales de bienes básicos y maquinaria.
- Se crean, con base territorial y sectorial, institutos para el apoyo de conocimiento productivo.
- La educación se alinea con la cocreación del conocimiento productivo en apoyo a la economía social y a los procomunes abiertos de conocimiento productivo.

## **El sector de los procomunes**

- Creación de infraestructuras de procomún tanto para bienes materiales como para bienes inmateriales; la sociedad es vista como una serie de procomunes enclavados, que se apoyan en una economía de mercado ético y en el Estado como socio que protege el bien procomún y crea infraestructuras cívicas de apoyo.
- Los procomunes locales y sectoriales crean alianzas civiles del procomún hacia una interfaz con la Cámara de los Representantes y el Estado como socio.
- El enclavamiento de asociaciones benéficas (Fundaciones de Conocimiento Procomún) permite y protege varios procomunes.
- Las Cooperativas de Solidaridad forman asociaciones de procomún público en alianza con el Estado socio y el sector de la Economía Ética, representado por la Cámara de Representantes.
- Los procomunes naturales son administrados por asociaciones de procomunes públicos y se basan en la pertenencia ciudadana de Fideicomisos Procomunes.

## **Reconfiguración política necesaria para la transición**

### **La institución civil/política 'local': La Alianza del procomún**

Es un lugar de encuentro y plataforma para formular propuestas de política que mejoren las infraestructuras civiles para el procomún. Una alianza del procomún podría, en cooperación con la Cámara de Representantes (ver más adelante) o autónomamente, producir una carta social para reconstituir las fuerzas políticas en torno a la agenda política en apoyo al procomún. Pueden ser tópicos, locales, transnacionales, etc.

### **La institución de la economía política 'local': La Cámara del Procomún**

está coordinada exclusivamente por las necesidades de coaliciones emergentes entre empresas éticas del tipo procomún (las que son sin fines de lucro, orientadas a la economía ética/solidaria/social, preocupadas con los bienes comunes con un foco territorial. Su objetivo es descubrir las necesidades convergentes de las nuevas empresas del procomún e interactuar con poderes territoriales para expresar y obtener sus necesidades de infraestructura, política y leyes.

En cooperación con la alianza cívica del procomún puede producir cartas sociales para reconstituir la política en torno a las prioridades de una economía ética basada en el procomún.

### **La institución económica global: la filia P2P/procomún global-local**

Una filia o filé es una coalición de los comunes orientado a las empresas éticas que apoyan a la comunidad, que comercian e intercambian para crear sustentos de vida para los trabajadores del procomún y productores de pares comprometidos en la producción social. Hacen uso de la licencia de producción entre pares lo que mantiene el intercambio de valor creado dentro de la esfera del procomún y fortalece la existencia de una contraeconomía autónoma que rechaza la lógica destructiva de la maximización del beneficio, trabajando en su lugar para incrementar los beneficios para sí mismos, aunque también para los procomunes globales emergentes.

Las filias crean economías integradas en torno a los comunes, que les hacen más autónomos y les aseguran la reproducción social de sus miembros. Las filias hiperproductivas globales que generan bienestar para su miembros, crearán gradualmente un contrapoder frente a las aún dominantes MNO. Los filés son necesarios para proyectar el poder económico ético más allá de la Nación-Estado hacia la esfera de la gobernanza global que es actualmente dominada por compañías privadas multinacionales con fines de lucro.

## CAPÍTULO 7. SÍNTESIS Y CONCLUSIONES

### Breve seguimiento de las líneas centrales de nuestro trabajo

En este trabajo hemos querido plantear unas herramientas de construcción de sistemas axiológicos colectivos o, dicho de otra manera, de construcción de sistemas de motivación y cohesión colectivos. Y lo hemos hecho abordando sus bases teóricas, con la finalidad de afrontar la necesidad de disponer hoy de sistemas motivadores y cohesionadores adecuados al contexto de las sociedades de innovación continua: sistemas que puedan orientar la dinámica acelerada de la creación de ciencia y tecnología, de nuevos productos y servicios.

Para ello hemos seguido la propuesta de epistemología axiológica de Corbí porque hemos encontrado que se nos muestra como un planteamiento oportuno, muy trabajado, construido sobre una visión antropológica de base científica. Una propuesta que, como hemos expuesto, no se ha podido contrastar con otras dado que no hemos encontrado planteamientos similares.

Hemos recorrido los tres puntos básicos, a nuestro parecer, que configuran el eje central de su propuesta: el habla nos constituye como animales viables, el doble acceso a la realidad que posibilita el habla, los protocolos de construcción de los proyectos axiológicos colectivos aptos para orientar, motivar, y cohesionar la sociedades que viven de la innovación en ciencia y tecnología, en nuevos productos y nuevos servicios.

Para abordar los dos primeros (el habla nos constituye como animales viables, y el doble acceso a la realidad generada desde el habla), hemos necesitado acercarnos a las aportaciones de la antropología con la finalidad de obtener bases para una interpretación del sujeto humano como la que se postula. Junto a los estudios antropológicos sobre la constitución de nuestra especie, nos hemos aproximado a las aportaciones de la lingüística, lo que nos ha posibilitado sostener la definición del ser humano como animal constituido como viable por el habla. Por coherencia nos hemos visto obligados a abordar si desde esta concepción se podía dar razón de la



interpretación de la realidad, en lo referente a capacidades humanas como el arte, la ciencia, filosofía, espiritualidad y, también, la construcción de los proyectos axiológicos colectivos (PACs).

Partiendo de que el mundo humano está constituido por la lengua, entendida como acto del habla, hemos recurrido -siguiendo a Corbí-, al estudio de la naturaleza y comportamiento de las lenguas naturales<sup>523</sup>, pues siendo íntegramente axiológicas -no como las filosóficas, ni las científicas, ni las ideológicas que son abstractas o mezcla de los dos tipos-, se prestan a poder extraer de su comportamiento leyes y normas de construcción de lo cualitativo como herramientas para la elaboración de los proyectos axiológicos colectivos. Una legalidad que se prevé de utilidad para generar un discurso hábil para implantar y difundir nuevos sistemas valorativos adecuados a la situación actual de las sociedades que viven de crear ciencia, tecnología, nuevos productos y nuevos servicios. Ayudados por la lingüística hemos podido extraer la formalidad de lo cualitativo de la lengua natural, lo que nos proporciona orientaciones fundamentales para la construcción de proyectos axiológicos colectivos (PACs) ya que los sistemas axiológicos operan siempre con contenidos que afectan la sensibilidad, la estimulación, que conmueven, que motivan, es decir: operan con lo cualitativo.

La lingüística nos ha suministrado:

1. La formalidad propia de lo cualitativo, es decir: relaciones por contrastes, semejanzas, contraposiciones.
2. La estructura elemental de la significación, que proporciona la formalidad de constitución y de relaciones elementales entre lo cualitativo, por tanto lo axiológico.
3. La estructura elemental de la transformación de un sistema cualitativo a otro contrapuesto.

---

<sup>523</sup> Entendemos como lengua natural la que no está sofisticada por procedimientos metalingüísticos. Está construida por elementos concretos, sensibles y axiológicos. Y como en ella todo es concreto y cualitativo, la modelación de la realidad que con la lengua natural se consigue, es también axiológica. Por consiguiente, cualquier otro uso de la lengua, como las metalenguas científicas y tecnológicas, o como las metalenguas axiológicas (mitos, proyectos axiológicos), deben poder ser explicadas desde los rasgos fundamentales de la lengua natural y de su pretensión que es completar la indeterminación genética de nuestra especie (léase nota 20) y modelar la interpretación de sí mismo y del medio de acuerdo con nuestra estructura cerebral, sensitiva y activa, en unas condiciones de sobrevivencia determinadas. Es por ello que la epistemología axiológica para poder abordar los fenómenos axiológicos humanos necesita determinar y comprender la estructura y lógica comunicativa de la lengua natural pues es la que precisa para la construcción de proyectos axiológicos.

Estas estructuras formales son aplicables a los diferentes ámbitos cualitativos. Hemos aprendido que estas estructuras hacen la función de gramática fundamental de las narraciones axiologizantes.

4. La estructura profunda de las narraciones axiologizantes. Nos dice que debe haber un punto de confluencia sémica de los sememas, es decir una isotopía clasemática.
5. Estructura actancial de las narraciones axiologizantes.

Desde la lingüística, nos hemos acercado al análisis de mitos puesto que funcionaron como proyecto axiológico colectivo en las sociedades preindustriales. El análisis nos ha permitido comprender su estructura fundamental y su conexión con la forma de sobrevivir, lo que nos ha dado otras herramientas para la construcción de los nuevos proyectos axiológicos colectivos para sociedades de conocimiento. También nos hemos acercado al estudio de textos de las grandes tradiciones religiosas para extraer de ellas rasgos sobre el cultivo de la cualidad humana y cualidad humana profunda siempre desde una perspectiva epistemológica no mítica.

Con estos pasos hemos podido ver en esta propuesta de epistemología axiológica de Corbí una exigencia de coherencia evitando tener que recurrir a supuestos o creencias, además de una complejidad fruto de conocimientos interdisciplinares provenientes de campos diversos: antropología, lingüística, análisis de mitos, sociología, estudio de textos de las diferentes tradiciones religiosas. Una aproximación interdisciplinar que hemos ido reflejando en los diferentes capítulos de este trabajo.

Hasta aquí el punto de partida y el instrumental fundamental que hemos utilizado.

## **Rasgos centrales de la propuesta de epistemología axiológica presentada**

Recogemos aquí los rasgos centrales de la epistemología axiológica de Corbí que hemos reseguído y que, en la medida de lo posible, hemos ido contrastando con autores de diferentes disciplinas, pero advertimos que no hemos podido contrastarlos con otros planteamientos sobre epistemología axiológica puesto que como ya hemos dicho en el primer capítulo, no hemos encontrado otras hipótesis detalladas sobre esta disciplina.

Esta epistemología axiológica se plantea como la disciplina que debe poder dar razón de todo fenómeno axiológico humano sin recurrir a supuestos ni creencias, ni opciones axiológicas, y cuya finalidad más urgente es, ante la quiebra de los sistemas axiológicos colectivos que han estado operando en el pasado, encontrar procedimientos para construir programas axiológicos colectivos cohesionadores y motivadores adecuados a las sociedades que viven de innovar en ciencia, tecnología, en productos y servicios.

Se plantea que este saber debe sustentarse en la condición animal misma sin separarse de ella, evitándose de esta manera partir de supuestos o de creencias. El punto central de todo este planteo es la peculiar estructura humana: la condición de animales constituidos como vivientes viables por el habla. Hemos partido de la singularidad de nuestra especie a nivel de determinación genética: los genes en los humanos no lo concretan todo, determinan la morfología, la condición sexual, la condición simbiótica y la competencia lingüística, pero dejan indeterminados el cómo vivir estas funcionalidades. Lo que nos permite entender que la evolución de los homínidos permitió dejar progresivamente indeterminada parcialmente la programación genética a la vez que iba desarrollando la capacidad del habla.

Para zanjar esta desprogramación y convertirse en viable, nuestra especie dispone de un instrumento que es el habla con la que poder configurar las necesidades y a la vez su mundo correlato. Es decir, esas tendencias sin concreción solo tienen salida mediante la intermediación lingüística que las formatea, a la vez que simultáneamente formatea un mundo correlato. Gracias a la competencia lingüística de la que nos ha dotado la genética es posible el habla y mediante la lengua, como acto del habla, podemos construir sistemas axiológicos colectivos, es decir: construimos un conjunto de interpretaciones y valoraciones de la realidad, con capacidad de generar unas actuaciones y organizaciones adecuadas a unas condiciones de sobrevivencia determinadas. Sin disponer de una lengua concreta y sin la construcción de un proyecto cultural, somos animales inviables porque con tendencias insuficientemente formateadas, el medio donde resolverlas carece de significado y, concomitantemente, sin un mundo configurado no se podrían formatear las tendencias.

Así es que mediante el sistema axiológico colectivo construido con la lengua, nuestras tendencias toman la configuración de un sistema concreto de necesidades individuales y colectivas que se hace consciente como deseos. Y gracias a haber podido estructurar las necesidades que dan lugar a un sistema de deseos, la realidad adquiere

organización como un mundo de acotaciones, objetivaciones y de valoraciones, en correspondencia al sistema de deseos, de manera similar a como desde la genética se determina el mundo en el resto de animales. Concretar unas necesidades supone generar un cuadro de deseos individuales y colectivos, y a la vez determinar un mundo objetivo como conjunto de significaciones contrapuesto a las necesidades donde acudir para resolverlas. Se puede pues afirmar que a través del habla se construye el modo concreto de ser un viviente humano. Desde esta perspectiva vemos que los humanos nos tenemos que autoprogramar, no nos basta nuestra base genética. Se trata de autoprogramarnos el sentir en la doble vertiente, la interpretación y la valoración, tanto de uno mismo, como del colectivo y del medio, lo que nos hace concienciar que el sentir se maneja no con conceptos abstractos sino con cualidades concretas. Este rasgo se tendrá en cuenta en la creación de proyectos axiológicos colectivos.

La epistemología axiológica que hemos expuesto como disciplina saca consecuencias del hecho de que nuestra especie esté configurada por el habla, como por ejemplo que nuestro mundo tiene la estructura de la lengua natural. Si el mundo de los humanos es correlato a la necesidad, y la necesidad se estructura mediante la lengua, hay que concluir que en el caso humano el mundo se construye a través de la lengua -es decir, de la cultura- y no a través de la genética.

La estructura fundamental desde la que opera el habla es el traslado del significado de las realidades objetivas para el individuo a una forma acústica, con lo que se logra separar el significado de la cosa y trasladarlo al soporte acústico. El resultado es que se alcanza a diferenciar la cosa del significado que tiene para el sujeto y, con ello, la realidad se desdobra en dos: se presenta en relación a lo que significa para el sujeto en función de sus necesidades, y a la vez se muestra como desligada de esa significación, como no relativa a ninguna necesidad.

Desde ahí se comprende que el habla genera un doble acceso a la realidad: uno que está en relación a lo que necesita el individuo para sobrevivir, denominado por ello “dimensión relativa a la necesidad”; y otro en el que la realidad se presenta desligada del sujeto, percibiéndose como gratuita, denominada “dimensión absoluta de la realidad” (el término ‘absoluta’ entendido etimológicamente como ‘suelta de’). Aunque esa dimensión de la realidad ‘suelta de’ toda posible conceptualización, abre puertas a la gratuidad de lo que existe y su desarrollo fue el fundamento de lo que en el pasado se llamó espiritualidad, desde este planteamiento no tiene en sí misma una pretensión religiosa ni de otro tipo. Su función es la de aportar flexibilidad a la especie: la

dimensión no conceptualizable de la realidad, no relativa al sujeto, sería el fundamento de la flexibilidad humana respecto al medio puesto que permite no quedar encerrado en una determinada aproximación a la realidad.

El habla aparece como el resultado de un desarrollo biológico que, a la vez que confiere a la especie una facilidad mayor de adaptación a los cambios del medio, genera una noticia desconcertante en el seno mismo de la interpretación de la realidad: la realidad no es como la interpretamos, y no hay posibilidad de acercarse a ella con el lenguaje. Esta es una noticia apercebida en la mente y el sentir, consecuencia del habla. Desde ahí podemos afirmar que la captación de la noticia es independiente y anterior a la religión, y que la comprensión de su aparición no requiere de concepciones del ser humano como un compuesto de cuerpo y espíritu, o de cuerpo y razón. Desde esta perspectiva se plantea el doble acceso a la realidad proporcionado por el habla como una creación biológica con finalidad biológica, puesto que sin el doble acceso a lo real estaríamos enclaustrados en una única modelación de la realidad como el resto de especies.

Hablamos de creación biológica sin que haya una dirección de la marcha ni un director. El doble modo de presentarse la realidad otorga flexibilidad a la especie con relación al medio, puesto que el sujeto sabe en cada momento, de manera más o menos consciente, que la interpretación y valoración que tiene de las realidades no es como ellas son, por lo que se torna posible acercarse a ellas con otras modelaciones. La posibilidad de desplazarse de la visión que se tiene de las cosas siempre se mantiene abierta. Se plantea pues, que el habla es un invento biológico que permite poder responder con rapidez a las modificaciones del medio y alterarlo cuando sea necesario o conveniente y que, al convertirnos en unos vivientes enormemente flexibles y adaptables, nos otorga una ventaja competitiva en relación a los restantes vivientes. Lo anterior conduce a la conclusión que el doble acceso a la realidad generada desde el habla es la cualidad específicamente humana. Esta cualidad humana la concretaríamos en la capacidad de salvaguardar el cultivo del doble acceso a las realidades: la dimensión relativa a nosotros y la gratuita.

Se plantea que el desarrollo de la cualidad humana tiene grados diferentes: denominándose cualidad humana la que cultiva el doble acceso a la realidad manteniendo en algún grado las condiciones que demanda el ego; y cualidad humana profunda la que supone el cultivo del acceso a la dimensión gratuita sin los condicionantes del ego. Con este término se estaría haciendo referencia al ámbito de la

espiritualidad<sup>524</sup>, evitando tener que recurrir a creencias que no están en concordancia con la interpretación de base científica, propia de la estructura cultural de la nueva sociedad.

Esta epistemología nos obliga a atender al impacto de la dinámica que acompaña a la innovación en ciencia y tecnología sobre el sistema de cohesión y motivación colectiva. Observa que la innovación continuada en ciencia y tecnología acarrea cambios constantes en las formas de interpretar la realidad y de valorarla; cambia también la forma de organizarse con lo que se ven modificadas las motivaciones para la cohesión. Si en la sociedad de conocimiento todo cambia entonces las creencias -que son interpretaciones estáticas que fijan la manera de ver y valorar la realidad- no solo no resultan adecuadas, sino que son un freno al cambio continuado en el que se establece la nueva sociedad.

Gracias a la posibilidad del doble acceso a la realidad que proporciona el habla, nuestra especie ha podido crear a lo largo de la historia, diferentes modos de vida con sus diferentes interpretaciones y valoraciones de la realidad; es decir ha podido construir diferentes proyectos axiológicos colectivos (PACs) con sus correspondientes mundos culturales de sobrevivencia. Con los proyectos axiológicos colectivos se consigue modelar el mundo y a la vez las necesidades de los individuos de acuerdo a unas formas de sobrevivir, así es que serán distintos según sean las sociedades: cazadora-recolectora, agrícola, agrícola de riego, ganadera, industrial, sociedades de conocimiento. En las sociedades preindustriales los proyectos axiológicos colectivos se presentaron a través de los mitos religiosos; en las sociedades industriales se encargaron de los proyectos axiológicos las ideologías, en coordinación con la religión; y en las sociedades de conocimiento los proyectos axiológicos colectivos deberán ser contruidos conscientemente, con ayuda de un saber peculiar adecuado que Corbí denomina epistemología axiológica.

La epistemología axiológica que hemos presentado facilita herramientas y procedimientos destinados a la creación de proyectos axiológicos colectivos adecuados a las sociedades de conocimiento. Se ayudará de la lingüística para saber cómo estaban contruidos los proyectos propios de sociedades anteriores, qué legalidades cumplían,

---

<sup>524</sup> Corbí descarta el termino “espiritualidad” porque implica una noción antropológica del ser humano como compuesto de cuerpo y espíritu, ligada a unas creencias y que, por tanto, no se adecuaría a la estructura cultural de las sociedades de conocimiento. A nuestro parecer, presentar el fenómeno de la espiritualidad desde la noción antropológica del ser humano como animal constituido por el habla, es una de las aportaciones teóricas de Corbí más fundamentales.

cuál fue la formalidad propia de esos proyectos axiológicos colectivos, la coherencia interna entre los sistemas de interpretación, valoración, actuación y organización, y el patrón<sup>525</sup> que surge de la acción central de la que se sobrevive; cuáles fueron sus estructuras básicas elementales o paradigmas axiológicos, y la relación entre ese paradigma axiológico y los sistemas de sobrevivencia del grupo.

Concretando, respecto al estudio del proyecto axiológico colectivo de sociedades preindustriales (los mitos) a la epistemología axiológica que presentamos le ha correspondido:

- Analizar las estructuras profundas de los mitos con la ayuda de la lingüística.
- Estudiar el modo de sobrevivencia con el que están relacionados.
- Encontrar la metáfora central generada por la acción central de cada uno de los modos de sobrevivencia correspondientes a cada sociedad y de ahí descubrir el paradigma al que da lugar. Este paradigma sería la estructura profunda del mito desde el que se configurarían todos los aspectos de la vida colectiva e individual, incluida la expresión y vivenciación de la dimensión absoluta.

Este estudio ha llevado a Corbí a descubrir para cada tipo de sociedad preindustrial su metáfora central y paradigma desde el que se han construido los mitos correspondientes que funcionarán como su proyecto axiológico colectivo. Estos serían los paradigmas de construcción: para las sociedades cazadoras-horticultoras *‘de la muerte violenta viene la vida’*; el de las sociedades agrícolas de lluvia, que es una variación y ampliación de la anterior, *‘de la muerte viene la vida’*; para las agrícolas de riego *‘la muerte por sumisión es fuente de vida’* porque sin obediencia no hay cultivo; el de las sociedades ganaderas: *‘el bien está enfrentado al mal’*<sup>526</sup>.

Si los humanos somos animales configurados viables por el habla, y además somos animales simbióticos, concluimos que mediante el habla configuramos el

---

<sup>525</sup> Cada una de las grandes formas de sobrevivencia (cazadora-recolectora, agrícolas, agrícolas de riego, ganaderos) tiene una acción central de la que depende la supervivencia del colectivo. Esa acción central al pasar por la lengua se convierte en metáfora que podrá funcionar como patrón o paradigma. Lo hemos expuesto extensamente en el apartado *El habla constituyente mítica de los diferentes modos de sobrevivencia en las sociedades preindustriales con ocupación dominante: las religiones*.

<sup>526</sup> Véase el apartado *El habla constituyente mítica de los diferentes modos de sobrevivencia en las sociedades preindustriales con ocupación dominante: las religiones*.

colectivo, lo que indica que la correcta conducción del colectivo va a requerir de una programación axiológica colectiva para cada época.

Los estudios de Corbí le conducen a formular que la función de programación en sociedades preindustriales la ejercía el mito; era el mito el que configuraba la realidad, individualizando sus elementos, dando su interpretación y su valoración. Lo que construye el mito es valor, estimulación sensitiva, organización, sistema de actuación y, a la vez, da el ser a la realidad, porque es en el mismo decir que se da el ser, el existir. Lo mismo ocurre con los individuos: el mito da naturaleza a su forma de vivir, de organizarse, de actuar, así como la da al medio en el que viven. Lo que establece el mito no necesita justificación racional, basta con la validación indiscutible que le confiere el hecho de haberse mostrado eficaz para que el grupo sobreviva. Corbí advierte que la expresión y vivenciación de las religiones surgen del mismo paradigma que los mitos, están ligadas a la forma de sobrevivir preindustrial y, a su vez, la religión se convierte en el enunciado supremo del proyecto axiológico colectivo (PAC), es decir en el enunciado de una forma determinada de interpretar y valorar la realidad y de actuar en ella.

De lo dicho quedarían establecidos los cuatro factores generadores de las religiones: 1º. la condición de hablantes; 2º. la doble experiencia de lo real que genera nuestra condición de hablantes; 3º. los rasgos preindustriales de vida; 4º. la programación colectiva mediante mitos, símbolos y rituales. Si aceptamos lo anterior, cuando se da un cambio en la forma de vivir (entre modelos preindustriales), por ejemplo de la caza a la agricultura, se produce un cambio de mitos, de proyecto axiológico colectivo y de religión.

La epistemología axiológica propuesta se ha ocupado también del estudio de los proyectos axiológicos colectivos en las sociedades industriales. Siguiendo a Corbí hemos visto que las sociedades industriales se configuran axiológicamente mediante ideologías, y que estas tienen una formalidad propia. Apoyándose en la filosofía y las ciencias de su época, las ideologías construyen una interpretación y valoración de la realidad que se toma como descripción de la naturaleza misma de las cosas, en contraposición al mito y entrando en conflicto con él. Las ideologías, como proyecto axiológico colectivo, proponen una organización y una actuación que tiene la garantía del mismo ser de las cosas desvelado a través de la filosofía y de los descubrimientos científicos, descartando la garantía celeste.



Por tanto vemos que el paso de una sociedad preindustrial a industrial supuso siempre el cambio simultáneo de un sistema de programación colectiva mediante mitos a un sistema de programación colectiva mediante ideologías. Aunque en la práctica se produjo una situación mixta a nivel axiológico: por un lado las ciencias, lo económico y lo político se rigieron por principios ideológicos mientras que el resto de la vida permaneció bajo las normas del antiguo sistema de valores, los mitos. Esta combinación se puede detectar observando cómo el núcleo industrial de las ciudades se regía por el modelo ideológico, mientras que la periferia y el entorno rural lo hacían mediante el mito y la religión. Cabe remarcar que el equilibrio entre ambos proyectos fue difícil, inestable y conflictivo.

Las ideologías procedieron razonando desde una epistemología mítica<sup>527</sup>, creyendo descubrir el verdadero sistema axiológico colectivo. Se puede detectar en ellas que no tuvieron en cuenta el doble acceso a la realidad del que los humanos disponemos por nuestra condición de vivientes hablantes, por lo que no abordaron la dimensión absoluta que dejaron en manos de la religión.

Pero resulta que tanto las ideologías como la religión, además de partir de la epistemología mítica, comparten otro rasgo que resulta incompatible con la forma de sobrevivir de las sociedades de conocimiento: ambas tenían la pretensión de imponerse y, consecuentemente, exigían sumisión a sus planteos por parte de todos los miembros de los colectivos; un rasgo que no podrá trasladarse al proyecto axiológico colectivo (PAC) para la sociedad de conocimiento en la que la innovación se realiza en equipo. Para el correcto funcionamiento de los equipos se requiere un trato igualitario entre sus miembros, evitando la estructura jerárquica.

La epistemología axiológica, que hemos expuesto, como disciplina que pretende ser, además de estudiar los proyectos axiológicos colectivos del pasado se plantea dar razón de los tránsitos entre culturas, sus causas, sus consecuencias, las soluciones que se toman, etc. Sabe detectar cuándo se produce una mutación en la configuración axiológica y descubre sus causas que, indefectiblemente, están ligadas a cambios en el modo de sobrevivencia puesto que, como hemos comprendido, las interpretaciones y

---

<sup>527</sup> La epistemología mítica, término *corbiano* para referirse a la epistemología que considera que los mitos, narraciones, teorías y, en general, las palabras, formulan cómo es la realidad. Los mitos, las ideologías y la ciencia en gran medida se han mantenido en la epistemología mítica. A las interpretaciones de la realidad provenientes de la ideología tomadas como desvelamiento de la realidad, Corbí las considera creencias laicas sin sacralidades, enfrentadas a las religiosas con sacralidades, pero ambas tomadas como descripciones de cómo es la realidad.

valoraciones de la realidad están intrínsecamente ligadas a la forma laboral. Consecuentemente, se plantea dar cuenta de las transformaciones a nivel axiológico que se producen cuando desaparecen los modos preindustriales de vida; y de las consecuencias de ese cambio sobre la crisis de las religiones como proyecto axiológico colectivo y, por consiguiente, los efectos sobre el cultivo de la dimensión absoluta de nuestro acceso a lo real que genera el habla. En nuestro trabajo hemos abordado los grandes tránsitos entre culturas cazadora-horticultora, agrícola de lluvia, agrícola de riego, ganadera, industrial y de conocimiento; hemos podido presentar los paradigmas correspondientes ligados a su forma de sobrevivir mostrando el patrón axiológico de interpretación y valoración de cada una de ellas.

Al estudiar las cuestiones de las que debería ocuparse la epistemología axiológica hemos visto que tiene otros desafíos como encontrar vías para afrontar las mutaciones axiológicas que se están produciendo a nivel axiológico y las que se puedan producir, así como concienciar a la sociedad de las mutaciones cuando se generen<sup>528</sup>. En la situación actual le corresponderá hacer comprender la necesidad ineludible de la creación de proyectos axiológicos colectivos adecuados, adaptados a las dinámicas que comportan las nuevas formas laborales de las sociedades que viven de la continua creación de conocimientos, tecnologías, productos y servicios. Hemos presentado con detenimiento las mutaciones axiológicas que acarrea la nueva sociedad y apuntado vías de salida en las que, por supuesto, falta profundizar.

Hemos visto también que es tarea de la epistemología axiológica construir la coherencia interna del nuevo proyecto axiológico colectivo. Al respecto la epistemología axiológica presentada ha configurado una sistematización de los pasos de construcción de proyectos axiológicos colectivos, denominados 'Protocolos'. Unos pasos que han surgido del análisis de las condiciones laborales que exige el vivir de innovar en equipo, manteniendo presente el enorme poder que tiene la tecnociencia para afectar las condiciones de la vida en el planeta. Estos pasos son: 1º *estudio de los rasgos del sistema de sobrevivencia del colectivo en concreto*; 2º *definir las postulaciones de valor adecuadas*; 3º. *Axiologización de las postulaciones*; 4º *distribuir las postulaciones axiologizadas en la estructura actancial*; 5º *el discurso*; 6º *estrategias y 7º tácticas para implementar el proyecto*.

---

<sup>528</sup> Es el caso de la situación actual que, aún reconociéndose mayoritariamente que esa dinámica nueva ya está presente, generalmente no se sospecha la trascendencia que ese hecho tiene para los proyectos axiológicos colectivos. Por lo que se continúa tratando ese nuevo modo de sobrevivencia en activo con el modelo axiológico de la sociedad anterior que, por lo que hemos expuesto, resulta inadecuado.

Hemos comprendido que le va a corresponder a la epistemología axiológica estudiar procedimientos para extender la metodología de construcción de PACs a todos los niveles sociales, trabajo que ha quedado pendiente en nuestro estudio.

Para poder ofrecer una alternativa viable, la epistemología axiológica necesita detectar los restos de proyectos axiológicos colectivos (PACs) de sociedades industriales y de sociedades preindustriales que aún estén operando para, teniéndolos en cuenta, conseguir presentar una alternativa que los desplace. El estudio de la situación actual en los países industrializados permite detectar el dominio preminente del PAC neoliberal que se ha caracterizado como de IIE, es decir, está orientado a la investigación (I) ligada a la información (I) destinándolas a la explotación (E). En la medida que los PACs anteriores, como el neoliberal, estén operando, se convierten en obstáculos a la implantación del nuevo, lo que produce disfunciones que dificultan el adecuado desarrollo del colectivo. Hemos podido ver las consecuencias disfuncionales de aplicar la orientación hacia IIE sobre el potencial de nuestra ciencia y tecnología. Lo que nos lleva a reafirmarnos sobre la necesidad de construir un proyecto axiológico colectivo (PAC) adecuado a la nueva situación. Hemos entendido también, que supuesto los rasgos de las sociedades de conocimiento que son sociedades dinámicas, su proyecto axiológico colectivo no resulta compatible con la permanencia de proyectos anteriores estáticos.

Se postula que todo proyecto axiológico colectivo, apto para cualquier colectivo de las sociedades de conocimiento, tendrá unas líneas centrales comunes surgidas de la dinámica que impone la innovación continua en equipo, pero que las concreciones pragmáticas van a resultar muy diversas.

Del seguimiento de esta propuesta hemos podido concluir que, en nuestra situación, la epistemología axiológica debería también ocuparse de concienciar insistentemente que la sociedad debe asumir el destino inevitable del imparable crecimiento de la intrusión de la dinámica de innovación en todos los ámbitos de la vida de los individuos, de las ciencias y tecnologías; así como de sus consecuencias en productos y servicios. Debe saber mostrar que esa dinámica supone un nuevo modelo de sobrevivir que conlleva grandes consecuencias en todos los niveles de la vida individual y colectiva. Debe advertir a la sociedad de los cambios axiológicos que acarrea la nueva dinámica y de sus efectos sobre la cohesión, la motivación, la forma de organizarse, etc.; de los conflictos que aparecen fruto del mantenimiento de orientaciones axiológicas que no se adaptan a las nuevas posibilidades que abre el vivir de la

innovación; de la urgencia de construir un nuevo proyecto axiológico colectivo apto para la nueva sociedad que pueda gestionar correctamente el poder de la tecnociencia.

Como la construcción de un PAC siempre va destinado a un grupo social determinado que tiene que asumir una concreción de sociedad de conocimiento, su dinámica, su lógica y sus consecuencias, ello implica que previamente a la construcción del proyecto axiológico colectivo se deberá tomar una serie de determinaciones. Por ejemplo si optar por orientar las tecnociencias hacia la construcción de una sociedad de conocimiento con cultivo de la cualidad humana y la cualidad humana profunda, o bien focalizarlas hacia la eficacia, la explotación y la abundancia aunque atendiendo la cualidad humana y la cualidad humana profunda, o bien construir un término medio entre ambas. Previamente se tendrá que tomar la decisión acerca de las ciencias y tecnologías, productos y servicios por los que se va a optar, y con qué finalidad; habrá que decidir qué nicho es viable ocupar en la globalidad, supuesto el medio y las gentes que deben crearlos y llevarlos a término; habrá tomar una resolución sobre qué hacer con el medio: hasta qué punto tomarlo como un puro recurso, o cuidar de él.

Teóricamente los colectivos podrían optar entre varios tipos de sociedad de conocimiento, pero nos parece que las postulaciones de valor formuladas por Corbí, que forman parte de los protocolos-guía de construcción del proyecto axiológico colectivo, parten de una opción que se plantea como viable -a medio y largo plazo-, puesto que se dibujan siguiendo la lógica interna que reclama la dinámica de estar viviendo de innovar en equipo continuamente en ciencia y tecnología de manera que sea sostenible y que preserve la vida en el planeta. Estas postulaciones de valor también tienen en cuenta los rasgos fundamentales que se detectan del funcionamiento de los colectivos que innovan, que de manera sintética concretamos como: *se vive de indagar e innovar en equipo*. El equipo resulta imprescindible por causa de la complejidad de las ciencias y tecnologías, y su buen funcionamiento requiere de la comunicación más allá de la información; lo que a su vez conlleva intrínsecamente la implicación mutua; a lo que se le une el servicio de unos a otros puesto que, sin servicio mutuo, se resiente la comunicación y, consecuentemente, la indagación. El funcionamiento del equipo innovador se puede compactar en una formulación *indagación-investigación simbiótica interhumana y con el medio*, lo que servirá de orientación para hacer las postulaciones. Para la construcción del conjunto de postulaciones de valor se aplica una relación de condición de posibilidad entre cada una y la siguiente; es decir, la primera solo será posible si se cumple la segunda, y así

sucesivamente, lo que acaba formando una estructura jerarquizada.

Entendemos que de la misma manera que en las sociedades preindustriales había diferentes mitos constituyentes para acciones diversas, en la sociedad de conocimiento difícilmente los postulados explicitados para este tipo de sociedad van a pertenecer a una misma línea deductiva. Podrán darse diferentes líneas en paralelo pero estarán interrelacionadas. Concluimos que, si bien hay diversidad de posibilidades de concreción, si bien hay diversidad de orientaciones, todos los proyectos axiológicos colectivos deberán compartir esas postulaciones de valor aunque se puedan extender y concretar de diferentes maneras.

Los postulados de valor comunes para las sociedades de conocimiento que se definen y son fundamentados en el segundo protocolo, se desprenden del rasgo definitorio de la sociedad de conocimiento *indagación-investigación simbiótica interhumana y con el medio*. Son los siguientes:

1. Asumir el establecimiento de la sociedad de conocimiento, innovación y cambio.
2. Necesidad de la cualidad humana mediante el cultivo de IDS-ICS –interés, desapego, silenciamiento, indagación, comunicación y servicio–.
3. Necesidad de un número crítico de cultivadores de la cualidad humana profunda por el cultivo radical de IDS-ICS.
4. Necesidad de aprender a heredar la sabiduría de los antepasados, pero abandonando sus formas.
5. Simbiosis completa entre los individuos de un equipo, entre equipos, entre países y con el medio.
6. Creación y transformación de los proyectos axiológicos colectivos (PACs) al ritmo que marcan las creaciones científico-tecnológicas, de servicios y productos.
7. Adhesión voluntaria a la sociedad de conocimiento y a su proyecto.
8. Libertad.
9. Libertad de opciones axiológicas en patrones comunes acordados por todos.
10. Equidad y solidaridad, entre individuos, entre grupos, países y con el medio.
11. Espíritu de indagación generalizado y en simbiosis, en todos los campos.
12. Educación de por vida.

Además de la construcción de proyectos axiológicos colectivos, la epistemología axiológica como disciplina de lo axiológico parece poder dar razón de las posibilidades humanas de aproximación axiológica a la realidad, tanto mentales como sensitivas: las ciencias, las artes, la cultura en general, las religiones, la espiritualidad, incluida la mística. Sitúa el fundamento de las diversas maneras de abordar la realidad en la peculiaridad humana de ser vivientes necesitados constituidos viables por el habla, la cual le proporciona el doble acceso a la realidad y determina su carácter simbiótico. Desde esta perspectiva, todos los fenómenos cognoscitivos y axiológicos humanos van a tener que estar enraizados en esa condición y ser explicados desde ella. Todo parte de esta nuestra condición de vivientes culturales y revierte, de una forma u otra, en esa condición. Así la epistemología axiológica presentada hace un esfuerzo por precisar, lo más posible, los dos tipos de formalidad del conocimiento: el abstracto y el cualitativo. Siguiendo a Corbí, situamos la diferencia formal de ambos tipos de conocimiento en que, mientras que el conocimiento que proporciona la lengua natural es cualitativo y axiológico y su formalidad es semiótica, el conocimiento científico es abstracto, y su lógica también es abstracta.

Sobre los dos tipos de lenguaje la epistemología axiológica de Corbí puede proporcionar una explicación sobre cómo se produce la transformación de ese lenguaje axiológico primigenio en abstracto. Se plantea que por el habla se da una *transcodificación* del significado natural de las realidades para los humanos en unas condiciones determinadas, a significado lingüístico razón por la cual la lengua natural resulta plenamente axiológica. A partir de ella puede generarse un proceso de abstracción en el que se substituye el significado de los términos proporcionados por la lengua natural por un sistema de descripciones en el que el significado de cada término se establece por definición eliminándose los elementos (semas) axiologizantes. Con su eliminación, el término se aleja de la referencia a la estimulación del mundo natural. El proceso de alejamiento del valor se apoya en dos factores principales: la acentuación del aspecto designador y no tanto significativo de los términos; y la desarticulación de los núcleos sémicos significativos de esos términos mediante definiciones. Vemos que los lenguajes abstractos, como el científico y el tecnológico, fundamentalmente, se caracterizan por la disolución de las configuraciones sémicas nucleares, sede principal de la carga axiológica de los términos. Con esta desarticulación nuclear los términos se alejan de sus capacidades axiológicas porque se alejan del sentido. Entonces los significados se establecen convencionalmente por definición y de esta forma se originan

contenidos que no motivan axiológicamente. Se tiende a que todos los contenidos, todas las unidades de esos lenguajes abstractos, tengan este mismo carácter. Se plantea además, que el proceso de abstracción pasa por excluir la estructura actancial de las narraciones axiologizantes. Se formula que el hecho de que en las operaciones intervengan instrumentos complejos y que se dé un reparto de la serie de operaciones entre diversos individuos, aumenta la desaxiologización proporcionalmente al alejamiento de las funciones de sobrevivencia.

Establecida la diferencia entre conocimiento científico y axiológico podemos decir sobre la epistemología axiológica, con más precisión, que es una disciplina científica que opera sobre elementos axiológicos con un saber abstracto, sin interferencias ni imposiciones axiológicas, sean ideológicas o religiosas.

Esta disciplina también da cuenta de la epistemología con la que los individuos operan. Corbí distingue dos grandes tipos de epistemología que se han dado en nuestra historia: la epistemología mítica, la que considera que nuestros mitos, narraciones, teorías y en general las palabras formulan cómo es la realidad; y la epistemología no mítica, que reconoce que lo que llegan a afirmar nuestras formulaciones lingüísticas, sean mitos, símbolos, teorías científicas o lenguaje cotidiano, no es una descripción de cómo la realidad es, sino cómo, en unas circunstancias de sobrevivencia determinadas, debemos modelarla para poder sobrevivir. Consideramos que esta diferenciación entre epistemologías es uno de los aportes de Corbí más importantes para la construcción de una epistemología axiológica, cuyas consecuencias no se han extraído completamente. Esta distinción ayuda a clarificar los cambios de interpretación que se introducen con la nueva forma laboral de la sociedad que vive de innovar constantemente en ciencia y tecnología.

Respecto al doble acceso a la realidad proporcionado por el habla que hemos formulado (el relativo a nuestras necesidades individuales y colectivas, y el no relativo a esas necesidades y por tanto gratuito), siendo ambos axiológicos, la epistemología axiológica debe poder dar cuenta de ambos y de su función a nivel biológico. Desde el enfoque aquí presentado, ese doble acceso es el constitutivo básico de nuestra naturaleza de vivientes hablantes, con funcionalidad biológica básica para nuestra especie, pues nos permite no quedar atrapados en una única interpretación de la realidad, lo que nos posibilita la flexibilidad de cambiarla. Ese rasgo convierte al doble acceso en una condición imprescindible para poder sobrevivir como individuos y, sobre todo, como especie. De ahí que se pueda afirmar que, sin esa doble dimensión

axiológica, no sería posible ni la vida humana -con sus cambios frecuentes que pueden ser radicales en ocasiones-, ni las ciencias, ni las artes, ni la filosofía, ni la cualidad humana profunda (o espiritualidad). Será función de la epistemología axiológica poner en el horizonte cultural la necesidad del cultivo del doble acceso a la realidad.

Como disciplina de lo axiológico, la epistemología axiológica aborda tanto cómo se estructura axiológicamente la dimensión relativa como los rasgos axiológicos de la dimensión absoluta. Siendo la dimensión absoluta un elemento axiológico constitutivo humano, la epistemología axiológica necesita estudiar cómo las diferentes culturas se han aproximado a ella, cómo la han configurado, cómo la han cultivado, su presencia en la vida cotidiana, etc. Hemos dedicado un extenso capítulo a adentrarnos en estas cuestiones presentando los paradigmas de las religiones como patrones de valoración ligados a la forma de sobrevivir y, a partir de las tradiciones religiosas y espirituales, hemos desgranado rasgos axiológicos de la dimensión absoluta. Para poder extraer y fundamentar sus rasgos, su cultivo, para llegar a mostrar expresiones concretas extraídas de las mismas tradiciones religiosas y espirituales, hemos partido de un estudio que habíamos desarrollado previamente. Ese estudio nos había permitido ver que todas las sociedades han atendido a los dos accesos a la realidad; lo que nos conduce a advertir que las sociedades de conocimiento no pueden contentarse con atender solo a la dimensión relativa y desatender la dimensión absoluta puesto que ésta es fuente de flexibilidad –elemento imprescindible para la indagación y la creatividad, ambas centrales en estas sociedades-. Además al ser el acceso a la dimensión absoluta vía de desegocentración, su cultivo es el procedimiento que proporciona la mejor de las actitudes para dirigir el poder tecnocientífico que la sociedad de conocimiento tiene en sus manos. Por estas razones planteamos que los PACs para sociedades de conocimiento deberán explícitamente tratar el cultivo de la cualidad humana y la cualidad humana profunda.

Nos parece que es tarea de la epistemología axiológica el tener que concienciar que siendo la dimensión absoluta un elemento de la estructura antropológica humana, resulta imprescindible su cultivo explícito para mantener nuestra característica específica humana, que es la flexibilidad frente al medio. Esta propuesta fundamenta que la doble dimensión no viene construida genéticamente sino que proviene del hecho del habla, y que la concreción de cada una de las dimensiones surge de la asunción del proyecto o programación axiológica colectiva construida en función de unas



determinadas condiciones materiales de sobrevivencia<sup>529</sup>. Así es que todas las culturas han tenido y tendrán que proponerse prestar atención al doble acceso a la realidad a menos que quieran poner en riesgo la raíz misma de la flexibilidad.

La epistemología axiológica como disciplina de lo axiológico debe comprender la función, los rasgos, los procedimientos de cultivo del acceso a la dimensión absoluta. En nuestra indagación sobre la dimensión absoluta hemos reconocido que si bien hay referencias a ella en la filosofía, en el arte, incluso en algunos científicos, es en las tradiciones religiosas donde hemos encontrado las referencias más claras. Otros estudios previos sobre los textos nos permiten seguir a Corbí en su búsqueda del legado de las tradiciones religiosas y de sabiduría referido a la dimensión absoluta; podemos acordar con él que es posible sintetizar en qué consiste el cultivo del acceso a la dimensión absoluta, condensándolo en seis actitudes IDS-ICS (interés, desapego, silenciamiento; indagación, comunicación, servicio). Su cultivo las convierte en vías de desidentificación con la necesidad y su mundo correlato, lo que posibilita el desarrollo del acceso gratuito a la realidad. Generar desegocentración es propiciar el acceso a la dimensión desligada de la necesidad, que a su vez es la condición de flexibilidad y de dar respuestas adecuadas a nuevas situaciones, pues permite no quedar encerrados en cualquier modelación del mundo construida desde la necesidad y orientada a resolverla. Distanciarse del enclaustramiento del ego es la posibilidad de leer, valorar y actuar lúcidamente, con imparcialidad, amabilidad y compasión con respecto a todos los seres y situaciones; es nuestra puerta al cultivo del acceso gratuito a la realidad pues al permitirnos escapar de toda conceptualización y valoración fijada desde la necesidad, posibilita no solo que podamos generar modelaciones diferentes sino también una aproximación desde el silencio de nuestras construcciones. Así pues, cultivar la noticia de la dimensión absoluta no es superfluo, ni un aderezo baladí, es ella la que nos mantiene flexibles en todos los ámbitos, en la interpretación, en la valoración y consecuentemente en la acción porque rompe el férreo condicionamiento al que nos somete nuestro carácter de vivientes necesitados.

Como hemos dicho el acceso a la dimensión gratuita de la realidad puede cultivarse manteniendo algún tipo de condicionamiento por parte del ego, o de manera gratuita. Hemos podido observar que en las tradiciones religiosas se enseña que la gratuidad en el acercamiento a la dimensión absoluta cuanto más radical es, más

---

<sup>529</sup> Aunque la dimensión absoluta es en sí inconceptualizable, para su cultivo resulta preciso darle forma que siempre va a estar conectada a un proyecto axiológico colectivo determinado.

beneficiosa resulta para un ser cuya cualidad específica como viviente es tener un doble acceso a la realidad. Lo hemos podido sustentar con abundantes citas de las tradiciones religiosas y espirituales. Hemos podido fundamentar que sin ese acceso doble a lo real, la ventaja específica de nuestra especie, hija de su flexibilidad en las respuestas al medio, se vería seriamente dañada.

Aunque es un rasgo propio de la dimensión absoluta el escapar de toda conceptualización, hemos podido aprender en las tradiciones religiosas (y aportar citas) que la dimensión relativa se pone al servicio de la indagación de la dimensión absoluta, es decir: la razonabilidad y la sensibilidad se implican en el rastreo de la dimensión sin forma, lo que conduce a la sutilización de las facultades. Una sutilización que no es otra cosa que el abandono de su funcionalidad al servicio de la necesidad y el deseo.

Siendo tan importante el cultivo de la dimensión absoluta para la sobrevivencia de la sociedad de conocimiento, y siendo un rasgo central del conocer humano, la epistemología axiológica también deberá estudiar procedimientos de cultivo individual y colectivo de la cualidad humana profunda (espiritualidad), adecuados al nuevo panorama cultural. Sería lamentable que las sociedades de conocimiento se plantearan el cultivo de la dimensión absoluta partiendo de cero, sin tener en cuenta el legado acumulado durante milenios en las religiones y tradiciones espirituales. Sería una pérdida de tiempo, que se convertiría en grave riesgo para la sobrevivencia de las especies.

Para ganar tiempo y profundidad, postulamos que hay que aprovechar el conocimiento sobre la dimensión gratuita depositado en ellas, pero sin recoger sus formas concretas de expresión y vivenciación, moldeadas desde la epistemología mítica y desde sus propios proyectos axiológicos colectivos, que ya no son hábiles en las nuevas sociedades. Por ello también le va a corresponder a la epistemología axiológica elaborar vías de lectura de mitos y textos de las tradiciones espirituales del pasado desligadas de sus creencias y de unos modos abandonados de vivir y organizarse, para facilitar su comprensión a los ciudadanos de las nuevas sociedades. Porque si, como hemos planteado, las religiones son el programa colectivo de sociedades preindustriales, y si como tales sabemos que abordan las dos dimensiones, también la dimensión absoluta, conocemos que lo harán desde la configuración propia del sistema cultural de estas sociedades preindustriales que ya no resulta operativo para las sociedades de conocimiento. Por lo que la epistemología axiológica debe plantearse el problema de cómo no perder la riqueza de la indagación, el cultivo y expresión de muchos milenios

de esfuerzos, tanteos, errores y aciertos de nuestros antepasados en lo referente a la dimensión absoluta, ahora que están dejando de ser asimilables para la nueva manera cultural. Es por esta razón que en el planteamiento de epistemología axiológica expuesto, las tradiciones religiosas juegan un papel fundamental, y se propone el acercamiento a ellas.

Si en las sociedades que viven de la innovación todo se mantiene en continuo cambio (tanto la interpretación y la valoración de la realidad como la manera de organizarse), tampoco no va a ser posible someter a la dimensión absoluta de lo real a una modelación fijada e intocable, sea heredada o sea creada de nuevo. Ello nos parece que sería un error para la cultura que sobrevive en el continuo movimiento, y una equivocación para el logro de la cualidad humana profunda en esas circunstancias. Pretender establecer estaticidad respecto a la dimensión absoluta, comportaría privar a la sociedad de conocimiento de la condición fundamental humana, su flexibilidad. Siendo la no estaticidad el rasgo de la sociedad de conocimiento, debemos concluir con Corbí que lo único heredable de las tradiciones religiosas del pasado es lo que simbólicamente llamaríamos su ‘espíritu’, su *élan*. Postulamos que este puede ser accesible en las sociedades de conocimiento, mediante una lectura simbólica de mitos, símbolos, rituales. Lo que supone una aproximación a las tradiciones religiosas sin epistemología mítica. Por la transformación que las nuevas sociedades han sufrido podemos afirmar que están dejando de ser heredables las formas con las que nos ha llegado esa sabiduría. Ante esta situación postulamos que es posible y necesario aprender a extraer lo axiológico hondo de las tradiciones religiosas y espirituales.

Nos parece que para que esa lectura sea posible, es decir, para poder tener un acceso más directo a lo que se dice de la dimensión absoluta en un texto de las tradiciones, es preciso tener en cuenta el paradigma desde el que se construyeron los mitos de esas sociedades, paradigma que se puede extraer de su análisis. Hemos expuesto ya los distintos paradigmas más arriba. El nuestro ha sido un intento de aproximación a los textos de las tradiciones religiosas teniendo en cuenta los paradigmas desde los que se expresaron, lo que nos ha permitido una lectura simbólica de sus apuntamientos a la dimensión absoluta.

El estudio de las tradiciones religiosas desde esta perspectiva nos ha posibilitado extraer y sostener el dato que ellas muestran, expresado en un aparato mítico-simbólico: la vivencia de la dimensión absoluta. Conociendo su paradigma de construcción hemos intentado abordar cómo esa vivencia podría ser posible sin epistemología mítica. Somos

conscientes que para trasplantar a la sociedad de conocimiento esa posibilidad que se muestra en las tradiciones religiosas, quedan por encontrar expresiones capaces de despertar el reconocimiento de la dimensión absoluta; falta poder contar con herramientas que faciliten una lectura del legado de las tradiciones sin epistemología mítica. Como indicábamos más arriba, conocer el paradigma de construcción ha posibilitado analizar los procedimientos con los que se aproximaron y cultivaron la dimensión inefable en las tradiciones religiosas, permitiendo presentar el fundamento de todo cultivo del acceso a la dimensión absoluta con una expresión carente de rasgos religiosos: IDS-ICS (con referencia a seis actitudes: interés, desapego, silenciamiento, indagación, comunicación y servicio). Pero aún así reconocemos que queda pendiente encontrar procedimientos concretos de cultivo, adecuados a la situación presente.

Con estos pasos hemos postulado que se podría traspasar el saber sobre la dimensión absoluta de las tradiciones religiosas a las nuevas sociedades de conocimiento, manteniendo así su legado sobre cualidad humana y cualidad humana profunda. Pero habrá que tener siempre en cuenta que la nueva sociedad solo podrá asumir esta herencia, si no comporta tener que arrastrar una epistemología mítica en la aproximación a sus mitos, símbolos, rituales y formas de pensar, de sentir o de vida. De ahí que también va a ser objetivo de la epistemología axiológica estudiar cómo realizar el tránsito a sociedad de conocimiento sin perder en ello la cualidad humana, la cualidad humana profunda y el cultivo del acceso a la dimensión absoluta sino al contrario: heredando lo que se dice de ellas en las tradiciones religiosas. La epistemología axiológica deberá saber trabar la sabiduría respecto a la cualidad humana y la cualidad humana profunda aprendida del pasado en el seno de los proyectos axiológicos colectivos que será preciso construir. En la propuesta de epistemología axiológica aquí expuesta se ha planteado la necesidad del cultivo de la cualidad humana, la cualidad humana profunda, como postulación de valor dentro de los protocolos de construcción de un proyecto axiológico colectivo.

Conocida la función que cumple el cultivo de la dimensión gratuita en la flexibilidad, pensamos que la epistemología axiológica deberá hacerse consciente y argumentar sobre la necesidad de que sea cultivada individual y colectivamente, y sobre los beneficios que ello comporta; de esta manera, a través de ella, la sociedad también tomará consciencia de la función del cultivo de esas cualidades. Sabiendo cómo se cultivó la cualidad humana y la cualidad humana profunda en el pasado y la razón de

hacerlo de esa manera, la epistemología axiológica deberá hacer propuestas para un cultivo apropiado a culturas dinámicas. Todo lo que anteriormente correspondía al campo de la espiritualidad deberá ser ahora objeto de estudio de la epistemología axiológica pero sin los cuadros de pensamiento, sentir, actuar y organizarse con los que se abordó en el pasado.

Por lo argumentado, nos parece que podemos decir que le va a corresponder a la epistemología axiológica realizar el traspaso de la cualidad humana y cualidad humana profunda del pasado, sin arrastrar el proyecto axiológico colectivo en el que venía expresada. Para conseguirlo, la epistemología axiológica deberá ahondar en la relación entre las diferentes maneras de vivir y las formas de representar y vivenciar la dimensión absoluta para entender cómo deben comportarse los proyectos axiológicos colectivos de las sociedades de conocimiento respecto a la dimensión absoluta y viceversa. Pero sabiendo que la epistemología axiológica, por ser una disciplina abstracta, no puede acompañar el cultivo de la cualidad humana sino que este trabajo se va a apoyar en los procedimientos de silenciamiento y desegocentración heredados. Hemos postulado que, en las nuevas sociedades, su cultivo deberá pasar por una indagación libre de la dimensión absoluta, puesto que toda la vida en estas sociedades se desenvuelve bajo una actitud indagadora.

Si bien hemos planteado que para aproximarse a la dimensión absoluta resulta de utilidad estudiar las tradiciones religiosas, por el contrario -según el análisis llevado a cabo- de las ideologías no se van a poder extraer rasgos sobre la cualidad humana y la cualidad humana profunda, porque las ideologías no se ocuparon temáticamente de ellas: al considerarlas cuestiones privadas las dejó a cargo de la religión<sup>530</sup>.

Si bien hemos puesto de manifiesto el papel imprescindible que juega el cultivo de la dimensión absoluta para las sociedades de conocimiento y la necesidad de aprenderlo de las tradiciones, nos parece que hoy no cabe esperar que sean las tradiciones religiosas las que suministren las formas concretas del cultivo de la dimensión absoluta porque, como proyecto axiológico colectivo (PAC) de sociedades preindustriales que eran, han quedado inadaptadas al nuevo paradigma cultural.

Generar un proyecto axiológico colectivo para la sociedad de conocimiento no depende únicamente del adecuado uso de las herramientas ofrecidas por la

---

<sup>530</sup> Y en los casos en los que por principios ideológicos se excluye la convivencia con las religiones, lo que ocurre es que se acaba sacralizando la ideología misma. Pero esa sacralización consigue, a lo más, una cierta cualidad humana, pero la profunda queda en barbecho u operando no conscientemente en las profundidades de la vida colectiva.

epistemología axiológica. Va a resultar un factor determinante la adquisición de cualidad humana por parte de los constructores, porque en todos los pasos de la elaboración (los siete protocolos propuestos), se va a requerir la cualidad humana para acertar en detectar los elementos centrales con los que construir el sistema valorativo adecuado a la aceleración continua de ciencias y tecnologías. Este último rasgo que introducimos en la construcción de un proyecto axiológico colectivo, puede parecer un elemento algo sutil por ser puramente cualitativo, pero pensamos que resulta razonable y útil plantearlo.

La importancia de la epistemología axiológica la vemos estrechamente ligada a la crisis del sistema axiológico colectivo. A nuestro criterio, varios hechos certifican que nos encontramos en un vacío axiológico colectivo. Se trata de graves disfunciones que están apareciendo en las sociedades industriales actuales como es la destrucción del medio, el calentamiento acelerado del planeta, el mal funcionamiento de instituciones como los partidos políticos, la democracia representativa, los sindicatos, la familia; los conflictos entre países y entre capas sociales; la miseria extrema de ciertos sectores sociales extensible a países enteros, etc. Desde la perspectiva de este trabajo estas disfunciones serían la constatación de que hay un desplazamiento entre las formas de vivir de la sociedad, muy afectadas por la creación de innovación tecnocientífica acelerada y el proyecto axiológico colectivo con el que está regida. Observamos que la sociedad actual se orienta mediante una mezcla de retazos axiológicos preindustriales, religiosos, ideológicos, junto a elementos aportados por cada individuo o grupo, sin una articulación eficaz ni colectiva. Podemos observar que la punta económica de las sociedades industriales se rige a través del programa propio de las sociedades anteriores que Corbí define de IIE; es decir, siguen un modelo de orientación axiológica regido por la investigación (I) ligada a la información (I) para la explotación (E)<sup>531</sup>. Este modelo, que es el liberal, utiliza el crecimiento acelerado de ciencias y tecnologías para explotar

---

<sup>531</sup> Distinguiríamos entre sociedades industriales en las que la dinámica de las ciencias y tecnologías han hecho serio impacto, y las sociedades de conocimiento. Si bien ambas viven de la creación de nueva ciencia, tecnología, nuevos productos y nuevos servicios, las primeras mantienen la estructura jerárquica en algún grado, conservando la orientación propia de las sociedades industriales: investigación, información para la explotación de lo que sea, y con el máximo beneficio en el más corto plazo posible, pero con una dinámica de la innovación más lenta porque su estructura va a contrapelo. Las de conocimiento se orientan hacia la innovación continuada en simbiosis completa con el medio y con las gentes; con una estructura no jerárquica en el mayor grado posible, con una dinámica de creación de innovación acelerándose constantemente. A nuestro parecer si no se dieran estos rasgos no se trataría de sociedades de conocimiento.

más eficazmente el medio físico y el humano. Supuesto el crecimiento cada día más acelerado de las ciencias y las tecnologías, mantener esta orientación pone en riesgo la vida en el planeta. Esto está ya ocurriendo. Por tanto, nos parece una actitud suicida, que las sociedades de conocimiento continúen con esta orientación, pues esas sociedades regidas por IIE no van a resultar viables a medio plazo, podríamos incluso afirmar que ni a corto plazo, lo que nos reafirma en la necesidad de construir un proyecto axiológico colectivo válido y adecuado a la nueva situación, sin perder tiempo.

En sociedades en las que todo cambia, los nuevos proyectos axiológicos colectivos no podrán ser inamovibles, lo que vuelve a poner de relieve la necesidad de un saber sobre lo axiológico, sobre cómo manejarlo, construirlo, modificarlo, etc., que se oriente hacia el buen funcionamiento interno de las sociedades de conocimiento, entre ellas y en relación al medio.

Puesto que hemos afirmado que del estudio de las diversas tradiciones religiosas, la epistemología axiológica extrae y sostiene que la vivencia de la dimensión absoluta expresada en un aparato mítico-simbólico, aún siendo axiológica, es un dato, nos parece una cuestión fundamental para el desarrollo de la epistemología axiológica llegar a fundamentar teóricamente que es posible tomar como dato lo axiológico en sus dos dimensiones. Debe poder dar razón de lo axiológico, de su existencia, su causa, cómo se gestiona, su función; y todo ello dentro de una interpretación del ser humano como un viviente más, sin apoyos en supuestos axiológicos de ningún tipo. En nuestro trabajo hemos intentado dar respuesta a estas cuestiones en alguna medida. Respecto a fundamentar que lo axiológico es también un dato, el desarrollo de la epistemología axiológica deberá saber reconocer que los datos con los que trabaja tienen una naturaleza específica, por lo que los datos provenientes de otras disciplinas no le van a resultar adecuados. Cada disciplina opera con datos acordes con su teoría; eso significa que los datos que son adecuados a la sociología o la psicología no resultan datos para la epistemología axiológica pues su pretensión es otra<sup>532</sup>. Sin embargo, hay que advertir que la epistemología axiológica, para conseguir sus objetivos, tendrá que tener una

---

<sup>532</sup> Cada ciencia genera sus datos que son una modelación adecuada a sus objetivos, de ahí que los datos que obtiene la psicología resultan apropiados para esta disciplina pero no para otras. Hay que tener en cuenta además que los datos que proporcionan estas ciencias no surgen del ámbito de lo estimulativo para la especie, podríamos decir que cuando estas ciencias abordan el comportamiento humano lo transforman en datos pertinentes a sus pretensiones. Nos parece que no puede darse relación entre unos objetos de estudio y otros.

actitud máximamente interdisciplinar; es decir, tendrá que tener en cuenta no tanto los datos como la elaboración que las disciplinas realicen con ellos.

La epistemología axiológica deberá tener en cuenta que si en la sociedad de conocimiento la realidad es interpretada desde la ciencia y la tecnología, cuando aborde lo axiológico deberá hacer uso de un utillaje científico, algo que nosotros hemos tenido en cuenta. Pero nos parece importante reconocer que la epistemología axiológica, como disciplina abstracta que es, no puede construir proyectos axiológicos colectivos pues estos son de naturaleza axiológica. Solo podrá ofrecer herramientas y orientaciones, pero no construir proyectos.

Por último hemos realizado un ejercicio de verificación de las herramientas que hemos delineado en este trabajo mediante el análisis de un proyecto axiológico colectivo actual. Se trata del proyecto FLOK (Free/Libre Open Knowledge), a partir del cual el Presidente Correa se propuso elaborar el Plan Nacional del Buen Conocer para convertir Ecuador en sociedad de conocimiento, tomando como orientación axiológica el Buen Vivir o Sumak Kawsay<sup>533</sup> del pueblo aymara y quechua. Nos ha parecido un proyecto atractivo por proponerse ese objetivo a nivel de país; una propuesta sorprendente, desafiante, atrevida y única en América Latina.

Esta propuesta se fundamenta en las formulaciones de los intelectuales indigenistas que extraen de la forma ancestral de vivir andina, el Sumak Kawsay, en las que se puede apreciar la cualidad humana y la cualidad humana profunda del proyecto colectivo de las sociedades cazadoras-recolectoras y hortícolas andinas. Pero hemos podido observar que el intento de convertir la cualidad humana y la cualidad humana profunda del proyecto ancestral andino en principios abstractos, como hacen los intelectuales indigenistas, no supone trasplantar la sabiduría, sino solo ofrecer orientaciones axiológicas conceptuales que posibiliten la comprensión de la sabiduría

---

<sup>533</sup> El Sumak Kawsay (Buen Vivir), define la forma de vida en armonía con la naturaleza y con otros seres humanos propio de los pueblos indígenas de América Latina. Un concepto que ha sido consagrado en las Constituciones de Ecuador y de Bolivia en el año 2008 lo que ha permitido conformar una Economía Política del Sumak Kawsay (Buen Vivir) surgida desde el pensamiento ancestral de los pueblos originarios andinos como una propuesta ‘alternativa al desarrollo’. (Hidalgo-Capitán, 2014:30).

Tras la inclusión del Sumak Kawsay (Buen Vivir) en la Constitución del Ecuador, este concepto comienza a ser ‘enriquecido’ por diferentes intelectuales indigenistas, para tratar de convertirlo en el ideal de vida y en la práctica cotidiana del resto de los pueblos indígenas del Ecuador y de otros países andinos. (Hidalgo-Capitán, 2014:35) Algunos intelectuales consideran que el Sumak Kawsay que se dibuja no es la sabiduría ancestral aunque generalmente se reconoce que los rasgos que lo definen aún hoy se puede reconocer como la práctica social que rige la vida cotidiana de muchas comunidades indígenas, en especial, de aquellas que se encuentran más aisladas. El ideólogo indigenista Carlos Viteri ha demostrado en sus trabajos que el Sumak Kawsay sigue existiendo, tanto en el imaginario como en la práctica social del pueblo Sarayaku en la Amazonía ecuatoriana.



que había en las sociedades hortícolas andinas, de manera que pueda traspasarse al nuevo proyecto que auspiciaba el Presidente Correa. Estas formulaciones, que se presentan como descripciones asépticas de una forma de vivir, no lo son, puesto que a nuestro parecer es posible observar que son fruto de una conceptualización que se realiza en confrontación al neoliberalismo económico, al marxismo, a la colonización, con influencias de la teología de la liberación.

Las herramientas que tenemos, aplicadas al proyecto para Ecuador, nos han permitido observar que, a pesar del intento que se ha llevado a cabo de incorporar los valores de la sociedades cazadoras-horticultoras indígenas andinas al nuevo proyecto, no resulta viable hacer el trasplante del Sumak Kawsay, el Buen Vivir, (que tiene toda su estructura preindustrial con epistemología mítica) a la sociedad de conocimiento, que es una sociedad dinámica que debe construir sus propios proyectos axiológicos y lo hace con epistemología no-mítica.

Los rasgos axiológicos listados desde el Sumak Kawsay (el Buen Vivir) por los intelectuales indigenistas, los entenderíamos más como conceptualizaciones de una peculiar cualidad humana que se la ha desligado de la forma concreta de vivir de la que surgió. Sabemos, según lo trabajado, que lo axiológico va ligado a la forma de sobrevivir, así que no es viable arrastrar lo cualitativo de una situación a otra. Nos reafirmaríamos en que solamente lo sutil, *el espíritu* del Sumak Kawsay (el Buen Vivir) puede ser trasladado de cultura a cultura. Por consiguiente lo único que se puede trasplantar de la sociedad ancestral es que, así como las sociedades hortícolas andinas fueron capaces de sobrevivir adecuadamente durante milenios de la caza, la recolección y la horticultura con cualidad humana y con cualidad humana profunda, operando en la estructura organizacional y en el medio, así ahora en las nuevas condiciones industriales de conocimiento, los nuevos ciudadanos deberán ser capaces de construir un proyecto axiológico colectivo apto que asegure la sobrevivencia y cohesión del colectivo humano y del medio. Para esta tarea los principios abstractos recogidos por los indigenistas pueden cumplir la función de ser una orientación y una inspiración.

Nos parece encontrar una inadecuación entre los principios del Sumak Kawsay (el Buen Vivir) y las exigencias de la sociedad de conocimiento. Hemos planteado en este trabajo que se podría y se debería heredar la cualidad humana de nuestros antecesores pero ninguna de sus formas de pensar, sentir, organizarse y actuar para programar el pensar, el sentir, el organizarse y actuar de los colectivos de la sociedad de conocimiento; y ello lo vemos trasladable al intento de fundamentar axiológicamente el

proyecto FLOK de Ecuador en los principios del Sumak Kawsay de los indígenas andinos.

## Conclusiones finales

Hemos expuesto en la introducción que nos centraríamos en los tres puntos centrales de la epistemología axiológica de Corbí que constituyen el eje de su formulación: el habla nos constituye como animales viables, el doble acceso a la realidad que posibilita el habla, los protocolos de construcción de los proyectos axiológicos colectivos aptos para orientar, motivar, y cohesionar la sociedades que viven de la innovación en ciencia y tecnología, en nuevos productos y nuevos servicios. Vamos a presentar de manera sintética las conclusiones de nuestro trabajo. Finalmente reuniremos los principales puntos pendientes de una mayor profundización.

### 1. La epistemología axiológica como disciplina

1.1 Hemos planteado la epistemología axiológica como instrumento para dar razón del ámbito de lo axiológico de nuestra especie prescindiendo de supuestos filosóficos ni creencias. Se trataría de una disciplina científica que opera sobre elementos axiológicos con un saber abstracto sin interferencias ni imposiciones axiológicas, sean ideológicas o religiosas. Hemos visto que es capaz de dar razón de las diversas aproximaciones axiológicas a la realidad, tanto mentales como sensitivas: las ciencias, las artes, la cultura en general, las religiones, la espiritualidad, incluida la mística. Quedaría por validar la viabilidad de que esta propuesta de epistemología axiológica resulte útil para la construcción, en concreto, de proyectos axiológicos colectivos que sean adecuados a la sociedad que vive de la innovación continuada en ciencia y tecnología, en productos y servicios. Este es un trabajo que nos ocupará en el futuro.

1.2 Hemos abordado la cuestión de la necesidad y formulación de postulaciones axiológicas para la construcción de un proyecto axiológico colectivo para las sociedades de conocimiento. Para lo cual hemos necesitado primero sintetizar los rasgos de la dinámica de la forma de sobrevivir de las nuevas sociedades: se vive de indagar e

investigar de manera simbiótica en sentido amplio: con el colectivo y el medio. De ahí resulta posible formular las postulaciones considerando que la relación entre ellas fuera la de condición de posibilidad lo que ha permitido generar una estructura jerarquizada.

Nos parece que respecto a las postulaciones de valor expuestas queda aún por acabar de determinar si estas son la básicas y comunes a todos los proyectos de la nueva sociedad, si el orden puede ser otro, si es posible que varias de ellas se sincreticen o se dividan.

1.3 La epistemología axiológica que hemos planteado se ha mostrado capaz de afrontar las mutaciones que se han producido a nivel axiológico; y ha dado orientaciones para poder hacerlo con las que puedan producirse. Queda pendiente verificarlo en casos prácticos.

1.4 La epistemología axiológica presentada puede fundamentar la necesidad ineludible de la creación de proyectos axiológicos colectivos adecuados a la dinámica y al poder de la tecnociencia, y de los productos y servicios que generan. Hemos presentado reiteradamente argumentaciones sobre ello, reconocemos que queda mucho camino por recorrer en cuanto a su aplicabilidad.

## **2. Verificaciones alcanzadas de las herramientas ofrecidas en la epistemología axiológica planteada**

2.1 De la lingüística (Algirdas J. Greimas y Vládimir Propp –aunque no es propiamente un lingüista, es asumido por los lingüistas–) obtenemos:

- la formalidad de lo cualitativo: relaciones por contrastes, semejanzas, contraposiciones;
- la estructura elemental de la significación;
- la distinción entre estructura superficial y estructura profunda;
- la estructura actancial de las narraciones axiologizantes;
- la estructura elemental de la transformación de un sistema cualitativo a otro contrapuesto.

Formalidades que nos sirven de utillaje para analizar los proyectos axiológicos colectivos del pasado y para construir los del futuro.

2.2 Con la ayuda de la lingüística se ha podido establecer cómo estaban contruidos los proyectos axiológicos colectivos del pasado, qué legalidades cumplían,

cuál fue su formalidad propia, cuál la coherencia interna entre los sistemas de interpretación, valoración, actuación y organización; el paradigma como su estructura profunda.

2.3 Hemos verificado cómo el paradigma desde el que se construyen los mitos religiosos está en relación con la forma de sobrevivir, y cómo se convierte en patrón de interpretación y valoración de la realidad, de la acción, y de la organización; así como de la concepción, expresión y vivenciación de la dimensión absoluta. Lo que nos indica una formalidad que deberemos tener en cuenta en la construcción de todo nuevo proyecto axiológico colectivo.

2.4 Da razón de los tránsitos entre proyectos llegando a detectar las mutaciones en la configuración axiológica y, por tanto, religiosa; llegando a descubrir sus causas que, indefectiblemente, estarán ligadas a cambios en el modo de sobrevivencia, puesto que sabe que las interpretaciones y valoraciones del mundo están intrínsecamente ligadas a la forma de vivir.

Reconocemos como muy valiosas y útiles las aportaciones de este planteo sobre los proyectos axiológicos colectivos del pasado, especialmente las referidas a los mitos religiosos para comprender su función programadora, su estrecho vínculo con las formas de sobrevivencia y su capacidad de hacer referencia a la dimensión absoluta, lo que nos permite una primera orientación para la construcción de los nuevos proyectos axiológicos colectivos para la sociedad de conocimiento.

2.5 Se consigue diferenciar entre conocimiento cualitativo y conocimiento abstracto y sus formalidades, lo que nos clarifica la adecuación de su uso.

2.6 Discrimina entre dos actitudes epistemológicas y sus consecuencias: epistemología mítica y epistemología no mítica. Lo que nos permite determinar que la actitud epistemológica adecuada para las sociedades de conocimiento es la no mítica.

Consideramos que esta diferenciación entre epistemologías es uno de los aportes de Corbí más importantes cuyas consecuencias aún no se han extraído completamente. Esta distinción es una herramienta central para la epistemología axiológica porque ayuda a clarificar los cambios de interpretación que se introducen con la nueva forma de sobrevivencia propia de la sociedad que vive de innovar constantemente en ciencia y tecnología.

2.7 Disponemos de unos protocolos para la construcción de proyectos axiológicos colectivos de sociedades dinámicas. Aunque en este trabajo hemos realizado varios ejercicios de aplicación, quedaría por validar su precisión, su eficacia

en casos prácticos. Una tarea que se presenta como un desafío pero que nos parece crucial para validar el planteamiento.

2.8 Hemos construido una narración axiologizante para convencer a un colectivo de la necesidad de asumir la sociedad que vive de la innovación y el cambio continuo. Cabría ahora estudiar su comportamiento en los receptores.

2.9 Hemos realizado un ejercicio de construcción de tácticas dirigidas a que las sociedades asuman la sociedad de conocimiento y sus consecuencias a partir de las resistencias que detectamos para cada postulación axiológica que hemos formulado para esta sociedad. Toda construcción de proyectos axiológicos colectivos necesitaría poder detectar las reticencias para poder contrarrestarlas.

2.10 Hemos utilizado las herramientas elaboradas dentro de esta propuesta de epistemología axiológica para analizar la orientación axiológica del proyecto axiológico colectivo FLOK (Free/Libre Open Knowledge) que debe convertir Ecuador en sociedad de conocimiento. Una orientación axiológica extraída del Sumak Kawsay o Buen Vivir del pueblo aymara y kechwa.

Con ellas hemos podido llegar a evaluar la adecuación del intento de trasplantar principios axiológicos de las sociedades ancestrales andinas a la sociedad de conocimiento. Hemos visto que por tratarse de dos sociedades con formas de sobrevivir totalmente diferentes que implican interpretaciones y valoraciones diferentes no va a ser posible el trasvase que se pretende. De hecho ya está ocurriendo que los indígenas ecuatorianos consideran que la primera ‘ciudad inteligente’ que ya se ha construido no recoge sus posicionamientos valorativos.

Esto nos confirma lo que ya habíamos sostenido: que de la riqueza axiológica de las sociedades del pasado solo será posible heredar algo muy sutil, su *élan*, su espíritu.

Nos ha permitido detectar como desacierto el intento de tomar como base axiológica la cualidad del Sumak Kawsay, porque se ha recurrido a los principios - convertidos en conceptualizaciones- que los intelectuales indigenistas extraen de su forma ancestral de vivir. Unas conceptualizaciones que aparecen en confrontación al liberalismo económico, al marxismo, a la colonización, con influencias de la teología de la liberación, pero que se presentan como descripciones asépticas de la manera de vivir ancestral andina. Entendemos que el listado de rasgos axiológicos destilado del Sumak Kawsay al presentarse desligado de la forma concreta de vida que lo originó, se trata más bien de un compendio de conceptualizaciones de la peculiar cualidad humana que alberga. Por nuestro trabajo sabemos que un sistema de conceptos no puede funcionar

como proyecto axiológico colectivo. Como hemos comprendido que lo axiológico está en conexión con la forma de sobrevivir, podemos concluir que no resulta viable arrastrar lo cualitativo de una situación a otra.

Hemos podido comprobar que estas herramientas nos permiten al menos realizar valoraciones a nivel axiológico. Habrá que realizar más ejercicios para certificarlo.

2.11 Hemos analizado el ‘Plan de transición hacia una sociedad basada en el procomún’ que forma parte del Proyecto Flok a partir del protocolo de tácticas para la aplicación de un proyecto axiológico colectivo.

Hemos podido ver que en el Plan solo se plantea el Flok como un modelo productivo alternativo sin analizar consecuencias. No se afronta el hecho (que nosotros hemos fundamentado) de que la sociedad de conocimiento supone nuevas formas de trabajar que demandan nuevas maneras de organizarse; y estas, a su vez, necesitaran nuevas formas de cohesión lo cual supone establecer nuevas finalidades. No tiene en cuenta que la creación de ciencia y tecnología origina esta cadena, conduciendo a la necesidad de nuevos proyectos axiológicos colectivos adecuados. Hemos podido detectar que en el ‘Plan de transición’ no hay referencias concretas a reticencias, y consecuentemente tampoco aparecen maneras de contrarrestarlas. Hemos observado que el Plan resulta un intento de convencer, basado en la racionalidad, sin atender los constituyentes axiológicos que operan en la adhesión; lo que nos conduce a considerar que no podrá movilizar el nivel axiológico de los ecuatorianos.

### **3. El habla mediante el proyecto axiológico colectivo convierte a la especie en viable**

3.1 El planteamiento de la epistemología axiológica se fundamenta en una concepción de los humanos como animales no completamente determinados por la genética; esta deja establecidas la morfología, la condición sexual, la condición simbiótica y la competencia lingüística, y deja indeterminado el cómo vivir esas funcionalidades. Pero con la herramienta del habla, la especie puede completar la configuración y convertirse en viable.

Hemos podido certificar que desde la antropología (André Leroi-Gourham, Roy Rappaport Cruz, Clifford Geertz, Ernest Gellner, James Clifford, ...), la lingüística (Noam Chomsky, Edward Sapir, Steven Pinker, Gabor Györi, ...), la psicolingüística

(Jane Aitchison), la arqueología (Richard Leakey, Juan Luis Arsuaga, Eudald Carbonell, ...), biología evolutiva (Eörs Szathmáry, Maynard Smith) se encuentran perspectivas que dan soporte a la definición del ser humano y su mundo correlato que hemos utilizado como punto de partida básico de este planteo de la epistemología axiológica: el ser humano y su mundo se configuran como viables por el habla.

3.2 Si con la herramienta del habla la especie puede concluir su configuración y convertirse en viable, esto nos lleva a afirmar que la naturaleza humana es una no-naturaleza que adquiere estructura mediante el habla. De ahí aparece la necesidad de tomar conciencia que debemos dar configuración a nuestra naturaleza humana, de manera que se adapte a los modos de sobrevivencia que imponen las nuevas dinámicas de las sociedades de conocimiento, tal como ya ha ocurrido en el pasado, solo que ahora será de manera consciente.

3.3 Hemos tomado el proyecto axiológico colectivo como la gran construcción lingüística que la especie ha generado para programar la estimulación de los individuos de manera que sean viables en cada situación atendiendo a sus condiciones determinadas. Esto confiere a nuestra especie ser máximamente flexible para poder afrontar mejor los cambios del medio y crear nuevos cuando convenga.

La necesidad de autoprogramación mediante un proyecto axiológico colectivo, a través de la cultura de cada tipo de sociedad, la hemos podido confirmar en varios autores de diferentes disciplinas: Clifford Geertz, Ludwig Wittgenstein, Richard Leakey, James Bruner, Roy Rappaport, Ernest Gellner, Benjamin L. Whorf, Leo Weisgerber. Estos mismos autores dejan abierta la puerta, de manera más o menos explícita, a entender que el mundo está configurado por cada cultura, aunque no hemos encontrado en ellos que pretendan sacar consecuencias de este hecho diferencial. En esta propuesta de epistemología axiológica, en cambio, se estudia cómo se genera esa configuración.

3.4. Se fundamenta que en sociedades preindustriales la religión fue el proyecto axiológico colectivo. En las industriales lo fue la ideología junto con la religión. En las de conocimiento deberá construirse autónomamente en cada caso.

#### **4. El doble acceso a la realidad generado por el habla como cualidad específica humana. Algunas consecuencias**

4.1 Desde la aportación de la lingüística que afirma que el habla permite trasladar el significado de la realidades objetivas para el individuo a una forma acústica, hemos podido comprender que aparece la capacidad de separar el significado de la cosa para el sujeto, de la cosa. De ahí se concluye que el habla posibilita un doble acceso a la realidad, uno en relación al sujeto o dimensión relativa, y otro desligado de él o dimensión absoluta. Se trata de dos dimensiones de una misma realidad.

Como el acceso a la realidad desligado del observador se mantiene siempre independiente del sujeto, sin posibilidad de modelarla en relación a él, de ahí se desprende que es gracias ese acceso, que no permite conceptualizaciones generadas por el habla, que es posible la flexibilidad con respecto al medio. De ahí que podamos afirmar que cumple una función a nivel biológico. El doble acceso generado por el habla, y la consecuente flexibilidad, se presenta como la cualidad específica humana.

4.2 La flexibilidad fruto del doble acceso a la realidad hace posible cambiar de manera de sobrevivir, así como de mundo concomitante. Es ese no quedar encerrados en un acceso único a la realidad, el que permite la diversidad de aproximaciones a la realidad: la religión, la espiritualidad, la filosofía, el arte, la ciencia, la diversidad de culturas. Si somos viables por esa flexibilidad que nos otorga el acceso a la dimensión no relativa al sujeto resulta evidente que es imprescindible su cultivo individual y colectivo. Vemos pues indispensable, que la sociedad tome consciencia de la función que cumple el acceso a la dimensión no relativa al sujeto.

4.3 La dimensión absoluta y la dimensión relativa son una única realidad, ambas fruto del habla. Hay una imposibilidad de relación entre ellas por ser dos dimensiones de la realidad, aunque las dos aparezcan juntas en el mismo acto cognoscitivo.

4.4 La dimensión absoluta es dato, aunque de carácter diferente a los que la ciencia toma como tales. A través de diferentes autores (María Zambrano, Eugenio Trías, José Ángel Valente, Simone Weil, Xavier Zubiri, Ludwig Wittgenstein, ... ) hemos podido reafirmar como adecuado el trato que hemos dado a la dimensión absoluta como dato.



4.5 Se establecen dos intensidades en el doble acceso a la realidad: uno que mantiene en algún grado los condicionantes del ego, la cualidad humana, y otro liberado de esos condicionantes, la cualidad humana profunda.

A partir de los textos de las grandes tradiciones religiosas y espirituales hemos caracterizado y validado la cualidad humana y la cualidad humana profunda.

Concluimos, pues, que en la sociedad de conocimiento se ve como necesario substituir el término espiritualidad por el de cualidad humana profunda dado que la antropología de las nuevas sociedades ya no corresponde a la de cuerpo y espíritu.

4.6 La dimensión absoluta, siendo un elemento axiológico constitutivo humano, es objeto de estudio de la epistemología axiológica, por lo que esta deberá indagar cómo se han aproximado a ella las diferentes culturas, cómo la han configurado, cómo la han cultivado, su presencia en la vida cotidiana, etc. En este trabajo hemos iniciado este estudio.

4.7 De las tradiciones religiosas y espirituales se puede extraer que todo cultivo de la dimensión absoluta deberá pasar por ejercitar seis actitudes: interés, desapego, silenciamiento, indagación, comunicación y servicio, que permiten ser presentadas desligadas de proyectos axiológicos colectivos concretos del pasado. Algo que vemos necesario para la situación actual.

4.8 Siendo tan importante el cultivo de la dimensión absoluta para la sobrevivencia de la sociedad de conocimiento, planteamos que la epistemología axiológica debería abordar el problema de cómo no perder la riqueza del pasado sobre la cualidad humana y cualidad humana profunda. Vemos, también, la necesidad de que elabore vías de lectura de mitos y textos de las tradiciones espirituales desligadas de sus creencias y de sus modos abandonados de vivir y organizarse para facilitar su comprensión a los ciudadanos de las nuevas sociedades. Deberá buscar expresiones capaces de despertar el reconocimiento de la dimensión absoluta así como proporcionar procedimientos para facilitar el tránsito de la dimensión relativa a la dimensión absoluta, como innombrable, no formulable.

El acercamiento a las tradiciones religiosas hoy, no debería suponer tener que asumir las formas de sentir, de interpretar y de actuar propias de las sociedades preindustriales en las que se forjaron. Esta aproximación en la sociedad de conocimiento requiere de la epistemología no mítica, despojada de creencias y formas culturales del pasado. Reconocemos que aunque nosotros hemos practicado ese acercamiento a las tradiciones religiosas no hemos abordado en profundidad cómo

hacerlo. Vemos muy necesario encontrar procedimientos claros y fáciles para inducir a los miembros de las sociedades de conocimiento a realizar esos procesos de los que hablan las tradiciones religiosas y espirituales.

Nos parece que sería un grave inconveniente que un posible prejuicio contra la religión generado por el acercamiento a ella desde la creencia, la imposición y la sumisión, se convierta en impedimento para el cultivo de la dimensión gratuita y absoluta, o genere un rechazo a acercarse a las tradiciones religiosas para aprender de la experiencia de los antepasados. Ese alejamiento supondría un daño para la cualidad específica humana, y consecuentemente para la flexibilidad.

4.9 Por cuestión de sobrevivencia, por primera vez en la historia, en las sociedades de conocimiento el cultivo de la dimensión absoluta, en un grado u otro, se presenta como una necesidad que se extiende a toda la sociedad, pues más que nunca se precisa adquirir flexibilidad como fuente de creatividad y posibilidad del cambio continuo.

Comprendemos que con el cultivo de la dimensión absoluta es posible adquirir mayor capacidad de imparcialidad en la apreciación de situaciones y personas y, como consecuencia, mejores podrán ser las respuestas a las dificultades y problemas que se presenten en las sociedades de conocimiento.

Si en estas sociedades de innovación continua en ciencia y tecnología no se cultiva suficientemente la dimensión de la pura gratuidad, comprendemos que el poder de nuestras ciencias y tecnologías carecería de una correcta dirección y gestión, lo cual podría conducirnos al desastre.

## **5. El impacto de la sociedad de conocimiento sobre lo axiológico**

5.1 Planteamos el establecimiento de las sociedades de conocimiento como un hecho inexorable porque, tomando en consideración que, históricamente, todo nuevo modo de sobrevivencia que se muestra más eficaz que el anterior, se extiende y se impone sin posible marcha atrás, pensamos que hay que concluir que el crecimiento constante y acelerado de tecnociencias va a establecerse ineludiblemente en todos los países. De ahí que planteemos la necesidad de generar un proyecto axiológico colectivo adecuado a la sociedad de conocimiento.

Hemos podido validar con otros autores la postulación que hemos presentado respecto a las sociedades de conocimiento como destino inevitable (Informe Unesco 2005, Servan-Schreiber, Karsten Krüger, Rosa M<sup>a</sup> Urbanos, Alexandrina Stoyanova, Richard Florida, Consejo de Europa 2000, ...).

5.2 Planteamos la relación entre vivir de la innovación continua en ciencia, tecnología, productos y servicios y los cambios a nivel valorativo: la innovación continuada en ciencia y tecnología cambia las formas de interpretar la realidad y de valorarla, cambia también la forma de organizarse, con lo que cambian las motivaciones para la cohesión.

Pasar de vivir repitiendo el pasado, con pequeños cambios, a vivir de innovar continua y aceleradamente, genera una radical modificación a nivel valorativo que la sociedad debe afrontar para adecuar sus sistemas de valores, de motivación y cohesión colectivos al nuevo tipo de sociedad, de manera que se asegure una correcta sobrevivencia del conjunto de la vida en el planeta.

5.3 Resulta evidente que si nada va a permanecer inalterable, incluida la manera de sentir y vivir las realidades, eso constituye una gran novedad y un gran riesgo en la historia de nuestra especie, una situación a la que socialmente deberíamos hacer frente.

### **Elementos pendientes de desarrollo, próximos pasos**

Presentamos los que, a nuestro parecer, serían los siguientes pasos a dar en el desarrollo de la epistemología axiológica que hemos presentado. Se apunta a algunos elementos que, siendo importantes, nos parecen estar solo delineados y que requieren ser trabajados más extensamente. Serían:

- Dibujar y ahondar en procedimientos para dar orientación a la creación de proyectos axiológicos colectivos

Hemos dicho que previo a la construcción de un proyecto axiológico colectivo, hay que tomar opciones axiológicas que cumplirán la función de orientación. Hemos presentado algunos ejemplos: si optar por prestar una mayor atención a la creación de innovación de productos y servicios atendiendo subsidiariamente a la cualidad humana, o focalizarse en la cualidad humana y la cualidad humana profunda, atendiendo

subsidiariamente a la creación de innovación. Hemos dicho que previamente se deberá optar por qué ciencias y tecnologías, qué productos y servicios se van a potenciar y con qué finalidad; que se tendría que decidir qué nicho se pretende ocupar, en la globalidad, teniendo en cuenta la viabilidad que se dispone, supuestos el medio y las gentes que deben crearlos y llevarlos a término.

La epistemología axiológica deberá señalar unas reglas generales de cómo y en qué campos se deben tomar opciones de orientación; qué tipos de orientaciones se requieren antes de iniciar la construcción de un proyecto axiológico colectivo; el grado de formulación que requieren las orientaciones para ser operativas.

- Abordar la afectación de la dinámica del cambio continuo sobre el proyecto axiológico colectivo.

Hemos dicho que la epistemología axiológica debe poder dar razón de los tránsitos entre modelos de sociedad de conocimiento. Deberá proporcionar herramientas para poder detectar mutaciones en la tecnociencia y los efectos sobre la vida del colectivo; a la vez debe proporcionar maneras sobre cómo hacer evolucionar los proyectos axiológicos colectivos a medida que se generan los cambios. Y eso aplicado a las sociedades de conocimiento.

- Sobre la epistemología no mítica: deberá profundizarse en las consecuencias, para todos los ámbitos, del hecho de estar operando con epistemología no mítica; consecuencias que prevemos amplias y de gran calado.
- Ahondar en el estudio de las ideologías para comprender más en detalle las características axiológicas de cada una de ellas, así como para encontrar, para cada una, su peculiar ligazón con su forma de vivir, lo que permitiría afinar la teorización.
- Conseguir aportar procedimientos de detección precoz de las mutaciones axiológicas que se produzcan en las mismas sociedades de conocimiento.
- Elaborar procedimientos de detección de restos axiológicos de estaticidad para poder contrarrestarlos.

- La epistemología axiológica como factor de concienciación.

Dada la poca conciencia -en la sociedad- del problema axiológico que plantea la dinámica de la sociedad de conocimiento, a la epistemología axiológica le será necesario trabajar por concienciar de los desafíos que ella aborda, de su importancia, de la necesidad de dar una salida. Nos parece que es su principal tarea pendiente porque sin esta concienciación sus estudios no van a ser efectivos. Así pues, a la epistemología axiológica le será necesario concienciar:

- o del asentamiento rápido en todos los ámbitos, de la dinámica de las tecnociencias como un destino inevitable
  - o de la necesidad de comprender anticipadamente las consecuencias de las mutaciones en tecnociencia y dar herramientas para afrontarlas
  - o de la ineludible necesidad del cultivo de la cualidad humana y la cualidad humana profunda y de aprender modos de su cultivo de las tradiciones religiosas y de sabiduría
  - o de la importancia de la disciplina de la epistemología axiológica para la creación y renovación de proyectos axiológicos colectivos y para el cultivo de la cualidad humana. Ocupándose de que los principios de epistemología axiológica sean accesibles a todos los grupos, dado que en las sociedades de conocimiento todos los grupos deberán tener su proyecto propio según su pretensión.
- Elaborar vías de lectura de mitos y textos de las tradiciones espirituales, aptas para la sociedad de conocimiento, así como procedimientos de cultivo de la dimensión absoluta adecuados al nuevo paradigma cultural.

Habrá que elaborar maneras de facilitar y propiciar una lectura de las tradiciones del pasado, de la misma manera como se puede hacer ya con las grandes obras poéticas romanas, griegas, indias, etc. Es decir, aprendiendo de esas grandes tradiciones qué es la cualidad humana y la cualidad humana profunda, sin tener que heredar a la vez sus creencias, sus maneras de pensar, sentir, organizarse etc.

Orientada por la maestría de las tradiciones religiosas, la epistemología axiológica tendrá que buscar expresiones capaces de despertar el reconocimiento de la dimensión absoluta.

- Queda por verificar si la teoría que hemos expuesto solventa los problemas prácticos en la construcción de proyectos axiológicos colectivos para las sociedades de conocimiento.

El trabajo aquí presentado ha querido ser un adentrarse en la indagación de los cambios a nivel axiológico que se han introducido con la implantación de las sociedades de conocimiento y, a partir de la discriminación de las condiciones axiológicas que demanda el vivir de la innovación y el cambio continuo en ciencia y tecnología, en productos y servicios, generar unas bases desde las que poder construir un proyecto axiológico colectivo adecuado.

La pretensión central de nuestro trabajo ha sido recoger elementos de la teoría de Corbí sobre el impacto de las sociedades de conocimiento en los proyectos axiológicos colectivos dispersos en sus obras; conectar sus elementos lingüísticos con los procedimientos de análisis de religiones como proyectos axiológicos colectivos; remarcar la conexión entre los análisis de los mitos e ideologías y la legalidad de construcción de proyectos; subrayar las relaciones constantes entre mitos, símbolos y rituales con las formas concretas de sobrevivir; recalcar la legalidad constante de todas las construcciones axiológicas; estudiar la conexión necesaria entre estas construcciones y las formas de expresar, vivir y cultivar la dimensión absoluta; atender a la gran mutación que se produce en los patrones de construcción de los proyectos axiológicos, cuando se pasa de sociedades estáticas, o pseudoestáticas como las industriales, al patrón adecuado a sociedades de innovación y cambio continuo. También hemos prestado mucha atención a las consecuencias de este cambio de patrón en el cultivo de la cualidad humana, de la cualidad humana profunda y en el acceso a la dimensión absoluta. El capítulo más extenso es el que ha resultado de recoger los elementos capaces de esclarecer cómo habría que pensar, expresar y vivir la dimensión absoluta cuando el fundamento no lo pueden constituir unas creencias ni, por consiguiente, unas configuraciones religiosas. Ha formado parte de nuestro interés la reflexión sobre cómo pueden las sociedades de conocimiento recoger el espíritu y sabiduría de las tradiciones religiosas.

Los distintos elementos trabajados los hemos intentado verificar en el análisis del proyecto FLOK para Ecuador.

Reconocemos que la terminología usada presenta cierta dificultad porque se ha creado en función de una disciplina nueva. A pesar de ello vemos que los términos cualidad humana y cualidad humana profunda son expresiones que pueden resultar adecuadas, fácilmente incorporables para hacer referencia a lo estrictamente cualitativo humano. Al ser expresiones que no se apoyan en supuestos ontológicos sobre la naturaleza humana, pueden adaptarse a la movilidad propia de la sociedad de conocimiento.

En el marco de la sociedad de conocimiento, nos preocupa constatar que, frente al desplazamiento axiológico entre las formas de vivir de la nueva sociedad y el proyecto axiológico colectivo con el que está regida, la respuesta sea el orientarse mediante una mezcla de retazos axiológicos preindustriales, religiosos e ideológicos, junto a elementos aportados por cada individuo o grupo, sin una articulación eficaz ni colectiva. Se continúa dejándose guiar por el modelo neoliberal, que utiliza el crecimiento acelerado de ciencias y tecnologías para explotar más eficazmente el medio físico y el humano. Pero resulta evidente que si las sociedades de conocimiento continúan con esta orientación no van a resultar viables a medio plazo; afirmaríamos que ni a corto plazo, lo que nos lleva a concluir que resulta preciso y urgente construir un proyecto axiológico colectivo válido y adecuado a la nueva situación. Esperamos que nuestro trabajo pueda, en alguna medida, ayudar a ello.

La situación en la que nos encontramos nos parece grave puesto que tenemos entre manos todo el poder de las ciencias y tecnologías, pero sin ningún proyecto axiológico colectivo apropiado para manejarlo adecuadamente, lo que nos motiva a trabajar para buscar una respuesta a este vacío.

## **The Impact of Societies of Knowledge on Collective Values. Analysis and valuations based on Marià Corbí's principles of axiological epistemology [Summary]**

This work considers a series of tools for the construction of collective axiological systems, that is the construction of systems for collective motivation and cohesion. It, therefore, studies the theoretical foundations, in order to address the need for motivating, cohesive systems, appropriate to the context of societies that are continuously innovating, and which can focus the rapid dynamics of the creation of science and technology with new products and new services. This work has arisen from the conviction that we are experiencing a profound axiological crisis.

Corbí's proposal on axiological epistemology is studied in this work. It appears to be a relevant view that is well developed and based on a scientific anthropological vision, as, throughout, it proposes the avoidance of resorting to philosophical assumptions or beliefs.

After introducing the epistemologist, Marià Corbí, this work focuses on three core areas of his proposal. These are considered to be the keystone of his proposal: the ability to speak defining us as viable living animals, the dual access to reality made possible by the ability to speak, and protocols for constructing appropriate collective axiological projects to guide, motivate and bring about cohesion in societies experiencing innovation in science and technology with new products and new services.

In these core areas, the following are studied: 1. other disciplines and other authors to corroborate Corbí's assertion that the ability to speak is the condition for the viability of humans; 2. special importance is given to the absolute dimension of reality that arises through the dual access to reality, made possible by the ability to speak. In addition, attempts are made to define the features and conditions for its cultivation on the basis of different religious traditions, and confirm them through their texts; 3. the steps for the construction of collective axiological projects are outlined and schematised; 4. this work attempts, in several different ways, to validate the tools provided in Corbí's proposal for axiological epistemology: a) with the creation of an axiologising narrative, in accordance with formalising that which is qualitative, and



protocols for the construction of the collective axiological projects outlined; b) with the use of an exercise, following the proposed guidelines, to construct strategies in order to promote the assimilation of the axiological conditions required by societies of knowledge; c) with a two-fold analysis of President Correa's FLOK Society (Free/Libre Open Knowledge) project to lead Ecuador to become a society of knowledge. Its axiological basis is analysed through reflexions by pro-indigenous thinkers, and the 'Transition Plan' designed to lead Ecuador to become a society of knowledge is compared with the protocols for construction provided by the axiological epistemology considered in this work; 5) finally, the elements of the theory requiring further development are outlined.

The conclusions are as follows:

5. It seems valid to define axiological epistemology as a scientific discipline operating on axiological elements with abstract know-how, without interference or axiological impositions, whether ideological or religious. It is observed to be capable of: matching the different axiological approaches to reality, both mind-based and feeling-based: sciences, arts, culture in general, religions, spirituality, including mysticism, and providing tools for the construction of collective motivating, cohesive projects. It remains to be validated that the feasibility of this proposal of axiological epistemology is useful for the specific construction of collective axiological projects, and that these are appropriate for societies experiencing continuous innovation in science and technology with new products and new services. However, it has not been possible to compare the proposal with other data, as no other similar proposals have been found.

6. It has been possible to verify the tools offered by the proposed axiological epistemology.

7. It has been possible to certify that anthropology (André Leroi-Gourham, Roy Rappaport Cruz, Clifford Geertz, Ernest Gellner, James Clifford...), linguistics (Noam Chomsky, Edward Sapir, Steven Pinker, Gabor Györi...), psycholinguistics (Jane Aitchison), archaeology (Richard Leakey, Juan Luis Arsuaga, Audald Carbonell...), evolutionary biology (Eörs Szathmáry, Maynard Smith) provide perspectives that support the definition of humans, and their corresponding world, which has been used as the starting point for these considerations on axiological epistemology: humans and their world are considered viable through their ability to speak.

If the tool of speech means that the human species has been shaped and has become viable, it can be asserted that human nature is a form of 'non-nature' that acquires

structure through the ability to speak. This necessitates becoming aware that we must shape our human nature so that it is adapted to the means of survival imposed by the new dynamics of societies of knowledge, as has occurred in the past. However, now it will occur consciously.

8. It has been possible to make certain corroborations of the dual access to reality created by the ability to speak as a specific human quality. Consequences include those outlined here. Linguistics asserts that speech makes it possible to transfer the meaning of objective realities into an acoustic form for an individual. On this basis, it has been possible to understand that the ability for the subject to separate the meaning of the object from the object itself takes place. Therefore, the ability to speak makes possible a dual access to reality, one which is in relation to the subject or relative dimension, and another which is not linked to it, that is the absolute dimension. They are two dimensions of the same reality.

Access to the reality not linked to the observer is always maintained independent from the subject without the possibility of shaping it in relationship to him or her. It, therefore, follows that, as a result of this access created by the ability to speak, which does not allow for conceptualisations, flexibility is possible in relation to our environment. This makes it possible to assert that it performs a biological function. The dual access created by the ability to speak, and the subsequent flexibility, is presented as the specific human quality.

5. Regarding the impact of the society of knowledge on the axiological, this work has observed that it is appropriate to consider the relationship between living with continuous innovation in science and technology with new products and new services, and changes in terms of values. Continuous innovation in science and technology alters the ways in which reality is interpreted, as well as the ways in which societies are organised. This changes the motivations for cohesion. Therefore, the shift from living by repeating the past with only small changes, to living in a context of continuous, rapid innovation constitutes a radical modification in terms of values, which must be addressed by society in order to adapt the system of collective values, motivation and cohesion to the new type of society, and to ensure the correct survival of all life on the planet.

**Elements requiring further development and the next steps to develop the axiological epistemology outlined.**

- The design and further development of procedures to shape the creation of collective axiological projects
- In the case of non-mythical epistemology, it is necessary to study further the consequences, for all areas, of operating with non-mythical epistemology, which can be foreseen to be wide-ranging and of great depth
- The provision of procedures for the early identification of axiological changes occurring within societies of knowledge
- The development of procedures to detect static axiological remnants in order to counteract them
- The development of ways of reading myths and texts appropriate to societies of knowledge from spiritual traditions, as well as procedures to cultivate the absolute dimension, adapted to the new cultural paradigm
- The verification of whether the theory presented in this work solves practical problems in the construction of collective axiological projects for societies of knowledge.

This work investigates the axiological changes that have appeared with the emergence of societies of knowledge and, by distinguishing between the different axiological conditions required when living with innovation and continuous change in science and technology with new products and new services. The basis from which an appropriate collective axiological project can be constructed is described in this work.

The central aim of this work is to bring together elements from Corbí's theory on the impact of societies of knowledge in collective axiological projects presented in his works; to connect the linguistic elements with the procedures to analyse religions as collective axiological projects; to highlight the connexion between the analysis of myths and ideologies, and the lawfulness of the construction of projects; to highlight the constant relationships between myths, symbols and rituals with the specific forms of survival; to emphasise the continuous lawfulness of all axiological constructions; to study the necessary and continuous connexion between these constructions and the ways of expressing, living and cultivating the absolute dimension; to address the great change occurring in the patterns of constructing axiological projects when societies shift from static or pseudostatic societies, such as industrial societies, to the appropriate pattern for societies of innovation and continuous change. This work also studies closely the consequences of this change in pattern in cultivating human quality, deep human quality and access to the absolute dimension. This has led to this work's most

extensive chapter, which brings together elements that clarify how we should think, express and live the absolute dimension when we cannot use beliefs and, therefore, religions, nor can we cultivate a submission-based spirituality. It has been interesting to seek ways in which the spirit and wisdom of religious traditions can be compiled in societies of knowledge.

This work has been an opportunity to study in depth the value structure of humans, both on an individual and collective level, and identify different programming in the axiological arena, constructed by our species throughout history, in accordance with its way of survival. This work innovates through the study of religion and ideologies as examples of this programming. This inseparable relationship between spirituality and the ability to speak has been of particular relevance, as well as studying spirituality as a structural human element. This work highlights the interest that has awoken, at a personal level, through studying the great texts of the religious and spiritual traditions from a perspective distanced from a religious focus, in order to unravel their contributions on spirituality understood as profound human quality. Finally, this work corroborates that the protocols for the construction of new collective axiological projects adapted to the demands of the dynamics imposed by innovation in science and technology, are suitable as potential tools for constructing motivating, cohesive projects for the new societies.

This work recognises that the terminology used presents certain difficulties because it has been created within the framework of a new discipline. In spite of this, the terminology is considered suitable, and can be incorporated easily to refer to that which is a strictly human quality without needing to maintain ontological assumptions on human nature. This enables the terminology to be adapted to the mobility inherent in the society of knowledge.

It is concerning to observe the response of society today, in societies of knowledge, to the axiological displacement between the ways of living in a new society and the collective axiological project by which it is ruled. The response today is led by a mixture of pre-industrial, religious and ideological axiological remnants, as well as elements brought by each individual or group, without effective or collective structuring. Society continues to be guided by the neoliberal model that uses the rapid growth of science and technology to exploit more completely the physical and human environment. However, it is evident that, if societies of knowledge continue in this direction, they will not be viable in the medium term, or even, it appears, in the short

term. This leads to the conclusion that it is necessary and urgent to construct a valid collective axiological project adapted to this new situation.

## BIBLIOGRAFÍA

### BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- AA.VV. *La otra orilla. Textos fundamentales Zen*. Málaga: Sirio, 1995.
- AA.VV. "Foundations of Conduct: A Theory of Values and Its Implications for Environmentalism". En: *Environmental Ethics*. Vol. 34, Number 3. Denton: University of North Texas, 2012.
- Aguayo, W.; Dewey, P.J. *Teoría de la Valoración*. En: Revista de Filosofía Universidad de Chile. vol. 66. Santiago: Universidad de Chile, 2010. pp. 263 – 266.
- Agud, Ana; Rubio, Francisco. *La ciencia de Brahman. Once Upanisads antiguas*. Madrid: Trotta, 2002.
- Aitchison, Jean. *El lenguaje humano se parece más al de los pájaros que al de los chimpancés?* Revista Muy Interesante nº 183. 1996. En: <<http://www.muyinteresante.es/ciencia/articulo/jean-aitchison>> (19/05/21015)
- Aitchison, Jean. *El mamífero articulado. Una introducción a la psicolingüística*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- Alberola, Miguel. "Entrevista con Pascual Olmos: No es una crisis económica, es una crisis de valores de la sociedad". En: *El País*, 30.03.2013. En: <[http://ccaa.elpais.com/ccaa/2013/03/30/valencia/1364667994\\_234350.html](http://ccaa.elpais.com/ccaa/2013/03/30/valencia/1364667994_234350.html)> (19/05/21015)
- Alonso, Gregorio. "La secularización de las sociedades europeas". En: *Historia Social*, nº 46. Dossier: nacional-populismo en Europa. Una perspectiva histórica. Valencia: Fundación Instituto de Historia Social, 2003. pp. 137-157. En: <<http://www.jstor.org/stable/40340871>> (20/05/21015)
- Alonso, Rosa; León, Gonzalo. *Las políticas de fomento de la innovación de la UE. Evolución y tendencia de las políticas comunitarias de innovación y su impacto en España*. Madrid: Academia Europea de Ciencias y Artes, 2004.
- Álvarez González, Carlos J. "La relación entre lenguaje y pensamiento de Vigotsky en el desarrollo de la Psicolingüística moderna". En: *Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, 48 (2), II Sem. 2010. pp. 13-32. La Laguna: Universidad de La Laguna, 2010. En: <[http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0718-48832010000200002](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-48832010000200002)> (25/05/21015)
- Al-Yili, Abd al-Karim. *El hombre universal*. Madrid: Mandala, 2001.
- Arellano, Fernando. *Historia de la lingüística. Tomo II, Bajo el signo del estructuralismo: de Saussure a Chomsky*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1977.

- Arlettaz, Fernando. "La laicidad vista desde el paradigma de la secularización." En: Pele, A.; Celador Angón, Ó.; Garrido Suarez, H. (eds). *La laicidad*. Madrid: Dykinson, 2014. pp. 209-224.
- Arsuaga, Juan Luis; Martínez, Ignacio. *La especie elegida*. Barcelona: Temas de Hoy, 2001.
- Ashtavakra Gita*. Palma de Mallorca: J.J. de Olañeta, 1983.
- Attar, Farid ud-Din. *Le livre divin. (Elahi-nameh)*. París: Albin Michel, 1961.
- Attar, Farid ud-Din. *El lenguaje de los pájaros*, Barcelona: Edicomunicación, 1986.
- Axtell, Guy. *General Theory of Value 1909-2009: Reflections on the First Centennial of American Axiology. Conference*. Reno: University of Nevada, June 2009. En: <<http://static1.1.sqspcdn.com/static/f/68720/2329492/1231199494970/General+Theory+of+Value+1909.doc?token=83lWArruHY1gjr4VBEYAB5No3Uw%3D>> (19/05/21015)
- Balderas Gutiérrez, I.: "Investigación cualitativa. Características y recursos." En: *Revista Caribeña de Ciencias Sociales*, 2015. En: <<http://caribeña.eumed.net/investigacion-cualitativa/>> (13/03/2015)
- Barbadilla, Antonio. "La evolución biológica". En: *Bioinformática*. Bellaterra: Universidad Autónoma de Barcelona, 2016. En: <<http://bioinformatica.uab.es/divulgacio/evol.html>> (17/04/2016)
- Ballesteros, Ernesto. *Ramana Maharshi*. Barcelona: Kairos, 1998.
- Barboza de Carvalho, G. *Sinais e Símbolos*. 19-07-2009 En: <<http://www.webartigos.com/artigos/sinais-e-simbolos/21678/>> (19/05/21015)
- Barrett, N. F. "Skilful Engagement and the 'Effort after Value': An Axiological theory of the Origins of Religion". En: Watts, Fraser (ed.) *Evolution, Religion, and Cognitive Science. Critical and Constructive Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2014a.
- Barrett, N. F. *Mind and Value*. En: <[https://www.academia.edu/7157958/Mind\\_and\\_Value](https://www.academia.edu/7157958/Mind_and_Value) > 2014b (18/06/21015)
- Barrett, N.F. "Ciencia cognitiva de la religión". En: *Diccionario Interdisciplinar Austral*. Buenos Aires: Instituto de Filosofía Universidad Austral, 2015. En: <[http://dia.austral.edu.ar/Ciencia\\_cognitiva\\_de\\_la\\_religi%C3%B3n](http://dia.austral.edu.ar/Ciencia_cognitiva_de_la_religi%C3%B3n)> (19/01/21016)
- Bayle De Jessé, Bruno. *Houa-t'eou: initiation aux bouddhismes Tch'an et T'ien-T'ai*. Paris: De la Maisnie, 1985.
- Benveniste, Émile. "Comunicación animal y lenguaje humano". En: *Problemas de lingüística general*. México: Siglo XXI, 1985.
- Berger, Peter L.; Luckmann, T. "Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. ¿Qué necesidades humanas básicas de orientación deben ser satisfechas?" En: *Estudios Públicos*, nº63. 1996. En: <[http://www.cepchile.cl/dms/archivo\\_907\\_235/rev63\\_berger.pdf](http://www.cepchile.cl/dms/archivo_907_235/rev63_berger.pdf)> (19/05/21015)

- Berger, Peter L. *Pluralismo Global y Religión* [en línea]. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2005. En: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1250810&orden=48176&info=link> (19/01/21015)
- Berger, Peter L.; Casanova, José. “Las religiones en la era de la globalización”. En: *Iglesia Viva: revista de pensamiento cristiano*, nº 218, 2004. pp. 69-92. En: <http://www.iglesiaviva.org/218/218-31-DEBATE.pdf> (14/01/2015).
- Biblia* (versión: Nacar-Colunga) Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1966.
- Blanco, D.; Bueno, R. *Metodología del análisis semiótico*. Lima: Ediciones Universidad de Lima, 1990.
- Blofeld, J. *Enseñanzas zen de Huang Po*. México: Diana, 1976.
- Bodhidharma. *Enseñanzas Zen*. Barcelona: Kairós, 1994.
- Bonnefoy, Yves. “Discurso completo de Yves Bonnefoy al recibir el premio en la Feria Internacional del Libro de Guadalajara”. En: *El País*, 30-11-2013. En: [http://cultura.elpais.com/cultura/2013/11/30/actualidad/1385843755\\_011781.html](http://cultura.elpais.com/cultura/2013/11/30/actualidad/1385843755_011781.html) (23/05/2015)
- Brahma-Sûtra, con los comentarios advaita de Sankara*. (Consuelo Martin: ed.). Madrid: Trotta, 2000.
- Brihadaranyaka Upanishad: Gran Upanisad del bosque*. Madrid: Trotta, 2002.
- Bruce, Steve. *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell, 2002.
- Bruce, Steve. “Secularization”. En: Segal, Robert A. (ed.). *Study of religion*. Malden: Wiley, 2006. pp 413-429.
- Bruce, Steve. *Secularization. In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Bruce, Steve. “Secularization, Church and Popular Religion”. En: *The Journal of Ecclesiastical History*, nº 62, 2011. pp. 543-561. En: <https://doi.org/10.1017/S0022046909992715>
- Bruner, Jerome. *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.
- Burch, Sally. *Sociedad de la información/ Sociedad del conocimiento*. En: Ambrosi, Alain (ed.) ***Palabras en Juego: Enfoques Multiculturales sobre las Sociedades de la Información***. [en línea]: C&F éditions, 2005. En: <http://vecam.org/archives/article518.html> (4/10/2016)
- Burian, Richard M. “Human Sociobiology and Genetic Determinism.” En: *The philosophical Forum*. Vol. XIII, nº 2-3, Winter-Spring 1981-1982. pp. 43-66. En: <http://joelvelasco.net/teaching/2890/burian81-humansociobiology.pdf> (5/10/2015)
- Camacho, Daniel. *Fundamentos de sociología*. San José de Costa Rica: EUNED, 2007.



- Cano, Ángel. *Comunicación y lenguaje*. Universidad Castilla La Mancha, 12/12/2006.  
En: <<https://www.uclm.es/profesorado/agcano/comunicacion.htm>> (19/05/21015)
- Casanova, J. “Reconsiderar la secularización: Una perspectiva comparada mundial” [en línea]. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*. Madrid: UAM-AEDRI, noviembre 2007. En:  
<<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3024260&orden=219312&info=link>> (14/10/ 2015).
- Casanova, José. “Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective.” En: *After Secularization. Critical Reflections on Contemporary Culture*. Hedgehog Review. Virginia: University of Virginia, Spring/Summer 2006.
- Castaneda, Carlos. *Relatos de poder*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- Castaneda, Carlos. *Una realidad aparte*. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.
- Cenoz Iragui, Jasone. *El concepto de competencia comunicativa*. En: Sánchez Lobato, Santos Gargallo, I. *Vademécum para la formación de profesores. Enseñar español como segunda lengua/lengua extranjera*. 2004. En:  
<[http://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca\\_ele/antologia\\_didactica/enfoque\\_comunicativo/cenoz01.htm](http://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/antologia_didactica/enfoque_comunicativo/cenoz01.htm)> (19/05/21015)  
<[http://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca\\_ele/antologia\\_didactica/enfoque\\_comunicativo/cenoz02.htm](http://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/antologia_didactica/enfoque_comunicativo/cenoz02.htm)> (19/05/21015)
- Chomsky, Noam. *El lenguaje y el entendimiento* Barcelona: Seix Barral, 1977.
- Comblin, José. “La crisis de la religión en la cristiandad”. En:  
<<http://servicioskoinonia.org/relat/377.htm>>(07/04/2016)
- Comblin, José. “Los interrogantes de la Vida Religiosa en el Siglo XXI”. En: *Revista Diakonia*, nº 112, Diciembre 2004. En:  
<<http://www.uca.edu.ni/diakonia/Documentos/Diak-112/Vida%20Religiosa%20112.pdf>> (07/05/21014)
- Comte-Sponville, A. *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2006.
- Consejo Europeo. *Conclusiones de la Presidencia*. Reunión de Lisboa, 23-24. 03. 2000.  
En:<[http://eurored.ccoo.es/comunes/recursos/99999/doc1425\\_Consejo\\_Europeo\\_de\\_Lisboa\\_23\\_y\\_24\\_de\\_marzo\\_de\\_2000\\_Conclusiones\\_de\\_la\\_Presidencia.pdf](http://eurored.ccoo.es/comunes/recursos/99999/doc1425_Consejo_Europeo_de_Lisboa_23_y_24_de_marzo_de_2000_Conclusiones_de_la_Presidencia.pdf)> (8/02/2015)
- Coomaraswamy, A. K. *Buddha y el evangelio del budismo*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1989.
- Corbí, M. *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas. La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos: mitologías, ideologías, ontologías y formaciones religiosas*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1983. [C\_T]
- Corbí, M. *La religión que ve*. Barcelona: Claret, 1991.

- Corbí, M. *Proyectar la sociedad, reconvertir la religión. Los nuevos ciudadanos*. Barcelona: Herder: 1992. [C\_PS]
- Corbí, M. *Conocer desde el silencio*. Santander: Sal Terrae, 1992.
- Corbí, M. “La persona y el grupo en un contexto dinámico de innovación”. En: E.M. Recio; J.M. Lozano (eds.). *Persona y empresa. Libertad responsable o sujeción a las normas*. Barcelona: Hispano Europea, 1994, pp. 99-141.
- Corbí M. *Religión sin religión*. Madrid: PPC, 1996. [C\_RsR]
- Corbí, M. *El camí interior, més enllà de les formes religioses*. Barcelona: Columna/Viena, 1999.
- Corbí, M. “Formación de equipos para la creación de conocimiento y la innovación”. En: A.M. Güell (coord.). *Homo faber, homo sapiens. La gestión del capital intelectual*. Barcelona: Ediciones del Bronce, 1999, pp 11-125.
- Corbí, M. “La innovación axiológica y su aprendizaje”. A.M. Güell, M. Vila (coords). *El arte de innovar en la empresa*. Barcelona: Ediciones del Bronce, 2001, pp 133-171.
- Corbí, M. “Obstáculos al cultivo de la espiritualidad en las sociedades europeas del siglo XXI”. En: AA.VV. *Primer Encuentro en Can Bordoi: Obstáculos a la espiritualidad en las sociedades europeas del siglo XXI*. Barcelona: Fundació Jaume Bofill y CETR, 2004. pp. 135-171.
- Corbí, M. “El núcleo antropológico generador de religiones y la cualidad específica humana”. En: VV. AA. *Segundo Encuentro en Can Bordoi: ¿Qué pueden ofrecer las tradiciones religiosas a las sociedades del siglo XXI?*. Barcelona: Fundació Jaume Bofill y CETR, 2005. pp. 117-157.
- Corbí, M. “Los mitos y los símbolos en las nuevas circunstancias culturales”. En: Corbí, M. (coord.). *Tercer Encuentro en Can Bordoi: Lectura simbólica de los textos sagrados*. Barcelona: Fundació Jaume Bofill y CETR, 2006. pp. 39-79.
- Corbí, M. *Métodos de silenciamiento*. Barcelona: CETR, 2006. [C\_MdS]
- Corbí, M. *Hacia una espiritualidad laica, sin creencias, sin religiones, sin dioses*. Barcelona: Herder, 2007. [C\_HEL]
- Corbí, M. “Las narraciones de la natividad de Jesús”. En: M. Corbí (coord.) *Cuarto Encuentro en Can Bordoi: Lectura puramente simbólica de los textos sagrados. Ensayos prácticos*. Barcelona: Fundació Jaume Bofill y CETR, 2007. pp. 97-138.
- Corbí, M. “La gran crisis de las religiones y el auge de los integristas” En: I Congresso Internacional em Ciências da Religião. 3-5 de septiembre de 2007. Universidad Católica de Goiás, Goiânia, Brasil. En: *Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura* - Ano III, n. 18. En:

- Corbí, M. “El cultivo de la cualidad humana profunda”. En: *Quinto Encuentro en Can Bordoí: La espiritualidad como cualidad humana y su cultivo en una sociedad laica*. Barcelona: Fundació Jaume Bofill y CETR. 2008. pp. 79-114.
- Corbí, M. *Más allá de los límites: meditaciones sobre la unidad*. Madrid: Bubok, 2009.
- Corbí, M. “La verdad, la revelación y la cualidad humana profunda, en una sociedad sin epistemología mítica”. En: *Séptimo Encuentro Internacional: Consecuencias del final de la epistemología mítica*. Barcelona: CETR, 2010. pp. 15-43.
- Corbí, M. “El Estado y la Religión en las sociedades industrializadas y de innovación y cambio”. En: *Dossiê: Laicidade, Estado e Religião. Revista Horizonte*, vol. 8, n. 19 - out./dez. 2010. pp. 9-20.
- Corbí M. “Religión sin religión hacia la construcción de una espiritualidad laica”. En: *Revista Christus*, nº 777, enero-febrero 2010.
- Corbí, M. *La verdad, la revelación y la cualidad humana profunda, en una sociedad sin epistemología mítica*. [en línea] Barcelona: CETR, julio 2010. En: [http://www.cetr.net/ca/agenda/encontres\\_internacionals/](http://www.cetr.net/ca/agenda/encontres_internacionals/)
- Corbí, M. *Por los caminos del silencio*. Madrid: Bukok, 2010 [C\_CdS].
- Corbí, M. “El destino de las nuevas sociedades industriales está sólo en nuestras manos”. En: *Dossiê: Panorama Religioso Brasileiro. Revista Horizonte*. vol. 9, n. 23 - out./dez. 2011. pp. 821-838.
- Corbí, M. *Cantos de eternidad: la sabiduría de Rumi en el Mathnawi.V.I*. Madrid: Bubok, 2011.
- Corbí, M. *Silencio desde la mente: prácticas de meditación*. Madrid: Bubok, 2011. [C\_SdM]
- Corbí,M. “Espiritualidad laica como ‘Calidad humana profunda’”. En: *Formación Integral*. Buenos Aires: CIF, 2011. En: <http://formacionintegral.com.ar/website/?p=309>
- Corbí, M. *Reflexiones sobre la cualidad humana en una época de cambios*. Barcelona: Verloc, 2012. [C\_RsCH]
- Corbí, M. *La construcción de los proyectos axiológicos colectivos. Principios de epistemología axiológica*. Madrid: Bubok, 2013. [C\_EA1]
- 13Corbí, M. *La sabiduría de nuestros antepasados para sociedades en tránsito. Principios de Epistemología Axiológica 2*. Madrid: Bubok, 2013. [C\_EA2]

- Corbí, M. "Necesidad de una epistemología axiológica" En: *Octavo Encuentro Internacional: La crisis axiológica raíz de todas las crisis que sufre nuestro mundo cómo manejarnos con ella*. Madrid: Bubok, 2013. pp. 15-33.
- Corbí, M. *Jesús el judío, el mito y el sabio en el evangelio de Juan. Una lectura laica*. Barcelona: Verloc, 2013.
- Corbí M. "Una espiritualidad no religiosa desde la tradición cristiana." En: *Dossiê: Espiritualidades não-religiosas. Revista Horizonte* - vol. 12, n. 35, jul./set. 2014. Universidad PUC Minas Gerais.
- Corbí, M. *La puerta a la sabiduría. La cualidad humana en dos grandes sutras budistas y en el evangelio de mateo*. Madrid: Bubok, 2014. [C\_PdS]
- Corbí, M. *Cantos de eternidad: la sabiduría de Rumi en el Mathnawi*. vol. 2. Madrid: Bubok, 2014.
- Corbí, M. "El cultivo de la cualidad humana profunda en las nuevas sociedades industriales." En: *Indagaciones sobre la construcción de una epistemología axiológica*. 9º Encuentro Internacional CETR Noviembre 2013; en colaboración con el CEDI. Madrid: Bubok, 2014. pp. 51-88.
- Corbí, M "La cualidad humana y la cualidad humana profunda en las sociedades en tránsito rápido y en las sociedades de conocimiento." En: *La necesidad ineludible del cultivo de la cualidad humana y de la cualidad humana profunda en nuestras sociedades, como una indagación libre en comunicación y en servicio*. 10º Encuentro Internacional CETR Madrid: Bubok, 2014. pp. 13-32.
- Corbí M. *El cultivo colectivo de la cualidad humana profunda en las sociedades de conocimiento globalizadas. Principios de Epistemología Axiológica 4*. Madrid: Bubok, 2015. [C\_EA4]
- Corbí M. *Protocolos para la construcción de organizaciones creativas y de innovación. Principios de Epistemología Axiológica 3*. Madrid: Bubok, 2015. [C\_EA3]
- Corbí M. "La construcción del proyecto axiológico colectivo desde el paradigma postreligional". En: *Dossiê: Paradigma Pós-religional. Revista Horizonte*. vol. 13, no. 37, Enero/Marzo 2015. Belo Horizonte: PUC Minas Gerais, 2015. pp. 47-77.
- Corbí, M. "La crisis de las religiones es mucho más que una crisis religiosa". En: *Crisis de las religiones como sistemas de programación colectiva y desmantelamiento axiológico. El reto de construir los PACs (proyectos axiológicos colectivos) que necesitamos*. 11º Encuentro Internacional CETR. Noviembre 2015. Madrid: Bubok, 2016. pp. 61-96.
- Corbí, M. *Principles of an Epistemology of Values The permutation of collective cohesion and motivation*. Heidelberg; New York: Springer International Publishing, 2016.

- Corbí, M. *Las sociedades de conocimiento y la calidad de vida. Principios de Epistemología Axiológica 5*. Madrid: Bubok, 2017.
- COTEC *Acto de presentación del Informe Cotec 2009. Discursos*. Madrid: Fundación Cotec para la Innovación Tecnológica, 2009.
- COTEC *Acto de presentación del Informe Cotec 2010. Discursos*. Madrid: Fundación Cotec para la Innovación Tecnológica, 2010.
- Cusa, Nicolás. *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define*. Buenos Aires: Biblos, 2008.
- Díaz-Salazar, Rafael. “Modernización, religiones y laicidad en el sistema-mundo”. En: *Sistema*, nº 239. Julio 2015. En: <http://www.rebellion.org/docs/205350.pdf>
- Díaz-Salazar, R.; Giner, S.; Velasco, F. (eds.) *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- Dionisio Areopagita, Pseudo. *Obras completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.
- Dîgha Nikâya. *Diálogos mayores de Buda*. Caracas: Monte Ávila, 1977.
- Dobbelaere, Karel. “Secularization”. En: *Encyclopedia of Religion and Society*. (William H. Swatos, Jr., editor) Hartford Institute for Religion Research. En: <http://hrr.hartsem.edu/ency/Secularization.htm>
- Dos Santos de Jesus Silva, Maria. “ ‘Pos-religional’ de Corbí” y “Jovens 'Sem religiao' de Roraima e a espiritualidade nao religiosa de Corbí”. En: *Os sem religiao: Motivações e causas junto aos jovens do Ensino Medio das escolas públicas e privadas de Boa Vista /RR* . Universidad católica de Pernambuco, Mestrado em ciências da religiao. En: [http://www.unicap.br/tede/tde\\_arquivos/5/TDE-2015-07-01T112527Z-766/Publico/maria\\_santos\\_jesus\\_silva.pdf](http://www.unicap.br/tede/tde_arquivos/5/TDE-2015-07-01T112527Z-766/Publico/maria_santos_jesus_silva.pdf) pp 35-45/ 101-107> (13/05/2015)
- Dragonetti, Carmen. *Udana, las palabras de Buda*. Barcelona: Barral, 1971.
- Drudis Baldrich, R. *Wittgeinstein*. Madrid: Ediciones del Orto, 1998.
- EFE, Agencia. *Lombardi: en las palabras del Papa sobre el laicismo en España no había polémica* [en línea]. ABC, 7 nov. 2010. En: <http://www.abc.es/agencias/noticia.asp?noticia=580813> > ( 20 /10/ 2015).
- El Corán*. (traducción: Julio Cortés). Barcelona: Herder, 1999.
- El sutra del corazón. Comentario de Khenchen Sherab Rinpoche*. Barcelona: Kairós, 2001.
- Espina, L; Fernández, M.F.; Orellana, P. *Charles F. Hockett y su aporte a la lingüística*. Santiago: Universidad Central de Chile, 2013. En: [https://www.academia.edu/12214988/CHARLES\\_F.\\_HOCKETT\\_Y\\_SU\\_APORTE\\_A\\_LA\\_LING% C3% 9C% C3% 8DSTICA](https://www.academia.edu/12214988/CHARLES_F._HOCKETT_Y_SU_APORTE_A_LA_LING% C3% 9C% C3% 8DSTICA)

- Espinal Pérez, C. Elena. *El cuerpo tecno-cultural y/o tecno-natural. Relaciones entre cuerpo, técnica y cultura en el marco de la definición del «hombre» y sus conexiones con la «técnica», a partir de la «Paleoetnología» de André Leroi-Gourhan y la «Antropobiología» de Arnold Gehlen*. En: [http://1.static.e-corpus.org/download/notice\\_file/2129115/ESPINAL%20PeREZ.pdf](http://1.static.e-corpus.org/download/notice_file/2129115/ESPINAL%20PeREZ.pdf)
- Esteban Sánchez, Valeriano. “Más allá de la secularización”. En: *¿Hacia una sociedad post-secular? La gestión pública de la nueva diversidad religiosa*. Ana López Sala; Francisco Colom González (coords.) Zaragoza: Fundación Manuel Giménez Abad de Estudios Parlamentarios y del Estado Autonómico, 2011. pp. 17-36. En: [http://www.proyectos.cchs.csic.es/interjust/sites/proyectos.cchs.csic.es.interjust/files/Mas\\_alla\\_de\\_la\\_secularizacion\\_Valeriano\\_Sanchez\\_.pdf](http://www.proyectos.cchs.csic.es/interjust/sites/proyectos.cchs.csic.es.interjust/files/Mas_alla_de_la_secularizacion_Valeriano_Sanchez_.pdf)
- Evans-Wentz, W.Y. (ed.). *Yoga tibetano y doctrinas secretas*. Buenos Aires: Kier, 1971.
- Fernández López, Juan Manuel. *El Azaroso Origen del Ser Humano. Compendio de Evolución Humana*. En: <<http://paleoantropologiahoy.blogspot.com.es/p/el-azaroso-origen-del-ser-humano.html>> (12/09/2015)
- Fernández López, Juan Manuel. *Filogénesis del conducto vocal supralaríngeo*. 29 de noviembre de 2011. En: <<http://jmfleixalbo.blogspot.com.es/2011/11/filogenesis-del-conducto-vocal.html?zx=4aabd061f83fca8d>> (12/09/2015)
- Fernández López, Juan Manuel. “La ampliación del espacio cognitivo en el eje filogenético”. En: *Paleoantropología hoy. Actualidad y difusión de las investigaciones paleoantropológicas*. 12 noviembre, 2015. En: <[http://paleoantropologiahoy.blogspot.com.es/2013/01/la-ampliacion-del-espacio-cognitivo-en\\_24.html](http://paleoantropologiahoy.blogspot.com.es/2013/01/la-ampliacion-del-espacio-cognitivo-en_24.html)>(11/12/2015)
- Fernández, M. *De la secularización a la pluralidad religiosa*. Buenos Aires: Comunicación en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 6 de noviembre de 2007. En: <<http://www.ciencias.org.ar/user/files/21%20Fern%C3%A1ndez.pdf>> (11/12/2015)
- Ferry, Luc; Gauchet, Marcel. *Lo religioso después de la religión*. Barcelona: Anthropos, 2006.
- Fianza, Kathia. “La estética de Kant: el arte en el ámbito de lo público”. En: *Revista de Filosofía*, v. 64. Santiago de Chile, 2008. pp. 49-63. En: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602008000100004>> [17/12/2015]
- Fierro Valbuena, A. “Epistemología moderna ciencias sociales. Un análisis crítico de Charles Taylor.” En: *Pensamiento y Cultura*, v. 11-2, diciembre 2008. pp 281-301. En: <[http://blogs.fad.unam.mx/asignatura/carlos\\_salgado/wp-content/uploads/2012/08/Epistemolog%C3%ADa-moderna-y-ciencias-sociales-un-an%C3%A1lisis-cr%C3%ADtico-de-Charles-Taylor.pdf](http://blogs.fad.unam.mx/asignatura/carlos_salgado/wp-content/uploads/2012/08/Epistemolog%C3%ADa-moderna-y-ciencias-sociales-un-an%C3%A1lisis-cr%C3%ADtico-de-Charles-Taylor.pdf)> [10/10/2016]
- Gallino, Luciano. *Diccionario de sociología*. México: Siglo XXI, 1995.
- Gamper, Daniel. “Razón pública y religión en el contexto postsecular”. En: *Enraonar: Quaderns de filosofia*, 43. Barcelona: UAB, 2009. pp. 111-130. En: <<http://www.raco.cat/index.php/Enraonar/article/view/137185/187766>>(11/12/2016)

- García Ferrer, R. "Lenguaje y realidad". En: Robles, A.; Granés, M. (coords.). *Más allá del tsunami cultural: Marià Corbí, explorador libre de un tránsito inaplazable*. Madrid: Bubok, 2011. pp. 125-126.
- García Jiménez, Enrique. *El católico no practicante en las sociedades avanzadas: causas de su emergencia social y estudio teórico y práctico de los factores que inciden en la no práctica religiosa* [en línea]. Fundación Pública Centro de Estudios Andaluces, junio 2007. En: <http://www.centrodeestudiosandaluces.info/cursos/adjuntos/2344289.pdf> [7/05/ 2015].
- Gauchet, Marcel. "Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique II". *Le Débat*, 15. París: **Gallimard**, sept.-oct. 1981, pp. 147-168.
- Gauchet, Marcel. "Croyance religieuse et croyance politique". *Le Débat*, 115. París: **Gallimard**, mai-août 2001, pp. 3-12.
- Gauchet, Marcel. "Fin de la religion?" *Le Débat*, 28. París: Gallimard, enero -1984, pp. 155-172.
- Gauchet, Marcel. "Le politique et la religion. Douze propositions en réponse à Alain Caillé", En : *Revue du MAUSS*, 22. París: Mauss 2/2003, pp. 328-333. En : <http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2003-2-page-328.htm> (11/07/2016)
- Gauchet, Marcel. "Les deux sources du processus d'individualisation". *Le Débat*, 119. París: Gallimard, mars-avril 2002, pp. 133-137.
- Gauchet, Marcel. "Sur la religion." *Le Débat*, 32. París: **Gallimard**, noviembre-1984, pp. 187- 204.
- Gauchet, Marcel. *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid: Trotta, 2005.
- Gauchet, Marcel. *La religión en la democracia: el camino del laicismo*. Madrid: El Cobre, 2003.
- Gauchet, Marcel., Debray, R. "Du religieux, de sa permanence et de la possibilité d'en sortir". *Le Débat*, 127. París: **Gallimard**, nov-dic, 2003, pp. 3-19.
- Gaudapada. *Karika*. En: Consuelo Martín. *Conciencia y realidad. Estudio sobre la metafísica advaita*. Madrid: Trotta, 1998.
- Gauthier, F. *Le sacré hors religion* [en línea]. *Revue du MAUSS permanente*, 25 junio, 2008. <<http://www.journaldumauss.net/spip.php?article372>> [07/05/2015].
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1987.
- Gellner, Ernest. *Plough, Sword, and Book: The Structure of Human History*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- Glosario de términos sánscrito y pali*. En: <http://yogaconciencia.blogspot.com.es/2011/05/glosario-de-terminos-sanscrito-y-pali.html> > [16/05/2016]



- Gñanésvar. *Amritanubhava*. Madrid: Etnos, 1994.
- Gomez, Juan J. “El lenguaje perdido de los preneandertales”, en: El País, 13-agosto-2001. En: [http://elpais.com/diario/2001/08/13/sociedad/997653604\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2001/08/13/sociedad/997653604_850215.html) (1/07/2016)
- Goodman, Nelson. *De la mente y otras materias*. Madrid: Visor, 1995.
- Goodman, Nelson. *Maneras de hacer mundos* Madrid: Visor, 1990.
- Greimas, A. J. *Du sens II. Essais sémiotiques*. Paris : Du Seuil, 1983.
- Greimas, A. J. *Du sens*. Paris, Du Seuil, 1970.
- Greimas, A. J. «Éléments d'une grammaire narrative». En: *L'Home*, Volume 9, 1969, nº 3, pp. 71-92.
- Greimas, A. J. *Sémantique structurale*. Paris: Librairie Larousse, 1966.
- Grimaldi Herrera, C. “Competencia lingüística y competencia comunicativa”. En: *Contribuciones a las Ciencias Sociales*. Málaga: Universidad de Málaga, Noviembre 2009. En: <http://www.eumed.net/rev/cccss/06/cgh2.htm> (23/02/2015)
- Guardans, Teresa. “Religión, espiritualidad y cualidad humana en la sociedad de innovación. Conversación con Marià Corbí”. En: *Iglesia Viva*, nº 255, marzo 2013, pp. 67-82.
- Gyori, Gábor. “Animal communication and human language: searching for their evolutionary relationship”. En: Stanislaw Puppel (ed.). *The Biology of Language*. Amsterdam: John Benjamin's Publishing Company, 1984. pp 99-122.
- Haas, Alois M. *Viento de lo absoluto*. Madrid: Siruela, 2009.
- Habermas, J. *Fe y saber* (2001) - Discurso de agradecimiento pronunciado por Jürgen Habermas en la Paulskirche de Frankfurt el día 14 de Octubre de 2001, con motivo de la concesión del “premio de la paz” de los libreros alemanes. 2001. En: <http://cedes.iesp.uerj.br/PDF/06abril/anexo%20II%20dossie.pdf> [2/07/2015]
- Halladj, Hussain Mansur. *Poemas de amor divino*. Madrid: Miraguano, 1986.
- Hill, Linda. *How to manage for collective creativity*. Marzo, 2015. [https://www.ted.com/talks/linda\\_hill\\_how\\_to\\_manage\\_for\\_collective\\_creativity](https://www.ted.com/talks/linda_hill_how_to_manage_for_collective_creativity) (4/10/2016)
- Hill, Michael. *Sociología de la religión*. Madrid: Cristiandad, 1976.
- Hockett, Charles F. 1960. “The Origin of Speech”. En: *Scientific American*, 203, pp. 89-97. En: <http://www.chd.ucsd.edu/files/winter2009/Hockett.1960.pdf> (10/07/2015)



- Hoyos Valdes, D. “Teoría de la virtudes: un nuevo enfoque de la epistemología (parte II). Desafíos externos y lucha interna” En: *Discusiones Filosóficas*. Año 7 N° 10. Caldas: Universidad de Caldas, 2006. pp 89-112. En: <<http://www.scielo.org.co/pdf/difil/v7n10/v7n10a05.pdf>> (08/02/2015)
- Huang Po. *Enseñanzas zen de Huang Po*. México: Diana, 1976.
- Hui Neng. *Vida y enseñanzas de Hui-Neng*. Madrid: Cárcamo, 1985.
- Hui Neng. *Sutra de Hui Neng: Comentarios de Hui Neng al Sutra del Diamante*. Madrid: Edaf, 1999.
- Humphreys, C. *Concentración y meditación*. Madrid: Martínez Roca, 1985.
- Jiménez Arenas, J.M. “La función social de las ciencias del pasado. Stephen Jay Gould in memoriam”. En: *Dynamis. Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam*. Vol. 22, 2002. pp. 535-549.
- Jiménez, Juan Carlos. *El valor de los valores en las organizaciones*. Caracas: Cograf, 2010. En : <<http://elvalordelosvalores.com/crisis-de-valores/>> (20/10/2015)
- Kalabadhi. *Traité de soufisme : les maîtres et les étapes*. París: Sindbad, 1981.
- Khan, Abdul Waheed. “Towards Knowledge Societies. An Interview with Abdul Waheed Khan”. En: *World of Science* Vol. 1, No. 4, July-September 2003. UNESCO’s Natural Sciences Sector. En: <[http://portal.unesco.org/ci/en/ev.php-URL\\_ID=11958&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/ci/en/ev.php-URL_ID=11958&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html)> (07/09/2015)
- Krüger, K. “El concepto de la 'Sociedad del Conocimiento’”. En: *Biblio 3W, Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*. Barcelona: Universidad de Barcelona. Vol. XI, n° 683, 25 de septiembre de 2006. En: <<http://www.ub.es/geocrit/b3w-683.htm>> (14 /10/2015).
- Kuentzel, Tritton, Dennis, Wang. “Values and Epistemology” En: Caldwell, L; Mou, Sh. (editors). *Integrating Social Science & Ecosystem Management: A National Challenge*. Athens: Diane Publishing, 1997. pp. 158-159
- Lenaers, Roger. “Can Christianity and modernity go together?” En: *Revista Horizonte - Dossiê: Paradigma pós-religional*. vol. 13, n° 37 (Jan/Mar 2015). Belo Horizonte: PUC-Minas, Brasil. pp. 163-192 <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2015v13n37p163/7704>> Traducción en: <<http://servicioskoinonia.org/relat/437.htm>> (22/10/2015)
- Leroi-Gourhan, André. *El gesto y la palabra*. Caracas: Publicaciones de la Universidad Central de Venezuela, 1971.
- Loy, David: *La no-dualidad*. Barcelona: Kairós, 2000.
- Eckhart, Maestro. *Obras escogidas*. Barcelona: Visión Libros, 1980.

- Mardones, José María. *La salida de la religión y la crisis de la democracia* [en línea]. Madrid: CSIC, 2004. En: <<http://www.ifs.csic.es/holocaustos/textos/mardones.pdf>> [14/10/2015].
- Marina, José Antonio. “Espiritualidad”. En: El Mundo, 14/06/2015. En: <<http://www.elmundo.es/cronica/2015/06/14/557c0d2a22601dc2408b4570.html>>(20/08/2015)
- Martín Velasco, J. *El fenómeno místico*. Madrid: Trotta, 1999.
- Martín Velasco, J. *Ser cristiano en una cultura postmoderna*. Madrid: PPC, 1997.
- Martín Velasco, J. *La experiencia cristiana de Dios*. Madrid: Trotta, 1995.
- Martín, Consuelo. *Conciencia y Realidad*. Madrid: Trotta, 1998.
- Martins, Antonione Rodrigues. *Tempo axial um estudo sobre a epistemologia axiológica segundo Marià Corbí e as transformações no campo religioso brasileiro entre 1940 a 2010*. Dissertação (Mestrado) 2013. En: <<http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4740497.pdf>> ( 3/04/2016)
- Martins, Antonione Rodrigues. *Crise religiosa e/ou espiritualidade leiga? Apontamentos sobre a tese de Marià Corbí*. En: <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/453/380>> (3/04/2016)
- Massignon, L. *Akhbar al-Hallaj*. París: Librairie J. Vrin, 1975.
- Maturana, H; Varela, F. *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del conocimiento humano*. Madrid : Debate, 1999.
- Mayor Oreja, J. *Crisis de valores, diagnóstico del relativismo*. 15 de febrero, 2010. En: <[http://www.paginasdigital.es/v\\_portal/informacion/informacionver.asp?cod=1518&te=&idage=&vap=0&codrel=574](http://www.paginasdigital.es/v_portal/informacion/informacionver.asp?cod=1518&te=&idage=&vap=0&codrel=574)>(3/05/2015)
- Mora, Miguel. “El Papa vincula el laicismo de la España actual con el anticlericalismo de la República” [en línea]. En: *El País*, 6 nov. 2010. En: <[http://www.elpais.com/articulo/espana/Papa/vincula/laicismo/Espana/actual/anticlericalismo/Republica/elpepuesp/20101106elpepunac\\_3/Tes](http://www.elpais.com/articulo/espana/Papa/vincula/laicismo/Espana/actual/anticlericalismo/Republica/elpepuesp/20101106elpepunac_3/Tes)> ( 20/11/ 2015).
- Morales Hernández, Ibeth. *Metodología de la Investigación: Características cualitativa-cuantitativa*. Puebla: Centro Interdisciplinario de Posgrados. Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, 2011. En: <<https://sites.google.com/site/51300008metodologia/caracteristicas-cualitativa-cuantitativa>> (27/12/2015).
- Nagarjuna. *Mūlamadhyamaka-kārikā, Versos sobre los fundamentos del camino medio* Barcelona: Kairós, 2003.
- Neville, R. “Comments on Nathaniel F. Barrett’s ‘On the Evolutionary Plausibility of Religion as Engagement with Ultimacy’”. En: *American Journal of Theology & Philosophy*, 36 (1), (2015) pp. 94-97. En: <<http://www.jstor.org/stable/10.5406/amerjtheophil.36.1.0094>>(27/01/2016).

- Neville, Robert C. *New Essays in Metaphysics: SUNY Series in Systematic Philosophy*. New York: State University of New York Press, 1987.
- Nisargadatta Maharaj, Sri: *Yo soy eso: conversaciones con Sri Nisargadatta Maharaj*. Málaga: Sirio, 2003
- Nix, Echol Lee. "Truth and Value in Neville's Speculative Metaphysics". En: *Ernst Troeltsch and Comparative Theology*. New York : Peter Lang Publishing, 2010. pp. 137-180.
- Oléron, P. "Un examen critique des modèles mentaux de Johnson-Laird" En: *L'année psychologique*. vol. 95, n° 4, 1995. pp. 693-706.
- Osorio, Sergio (coord) *Pensar con Marià Corbí. El conocimiento silencioso de la realidad*. Bogotá:Universidad Militar Nueva Granada,2010.
- Pantillon, Claude. *Changer l'éducation*. Lausanne: l'Age d'Homme, 1990.
- Parlamento Europeo y Consejo. *La contribución del EIT a una Europa más innovadora. Decisión 13/12/2013/ relativa a la Agenda de Innovación Estratégica del Instituto Europeo de Innovación y Tecnología (EIT)*. Bruselas: Diario Oficial de la Unión Europea, 20.12.2013 En: <<http://www.boe.es/doue/2013/347/L00892-00923.pdf>> (27/06/2016).
- Pérez-Díaz, V.; Rodríguez, J.C. *Capital social e innovación en Europa y en España* Madrid: Fundación Cotec, 2013.
- Petras, James. *La crisis religiosa y social y sus consecuencias políticas* En: Rebelión, 1.01.2013.En:< <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=161604>> (20/07/2014)
- Prat-i-Pubill, Queralt. "La función de los relatos para la creación y desarrollo del proyecto axiológico de las organizaciones." En: AA.VV. *La crisis axiológica raíz de todas las crisis que sufre nuestro mundo*. Madrid: Bubok, 2013. pp. 265-290.
- Propp, Vladimir. *Las raíces históricas del cuento*. Madrid: Fundamentos, 1974.
- Propp, Vladimir. *Morfología del cuento*. Madrid: Fundamentos, 1971.
- Pujol, O.; Ilarraz, Félix G. *La sabiduría del bosque. Antología de las principales Upanisads*. Madrid: Trotta, 2003.
- Ramana Maharshi. *Conversaciones con Sri Ramana Maharshi. Tomo I*. Alcorcón: Sanz y Torres, 2006. En: <<http://advaita.com.br/wp-content/uploads/2010/08/Conversaciones-con-Ramana-Maharshi-Tomo-I.pdf>> (12/01/2015)
- Ramana Maharshi *Conversaciones con Sri Ramana Maharshi. Tomo II*. Alcorcón: Sanz y Torres, 2012. En: <<http://advaita.com.br/wp-content/uploads/2010/08/Conversaciones-con-Ramana-Maharshi-Tomo-II.pdf>> (12/01/2015)

- Ramana Maharshi *Enseñanzas espirituales*. Barcelona: Kairós, 1984.
- “Religion in Secular Society.” En: Austin Harrington, A.; Marshall, B. I.; Müller, Hans-Peter (eds.). *Encyclopedia of social theory*. New York: Routledge, 2006. pg. 536.
- Riba, Carles. *La comunicación animal: un enfoque zoosemiótico*. Barcelona: Anthropos, 1990.
- Ribeiro de Oliveira, Pedro Assis. *Reflexão a partir de: Vieira, José Álvaro Campos. Aurora de uma espiritualidade sem religião: análise dos sem religião a partir da concepção de espiritualidade não religiosa de Marià Corbi*. 2014. Dissertação (Mestrado). Belo Horizonte: Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. En: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2015v13n37p625/7734> (11/10/2015)
- Ricoeur Paul, “La gramática narrativa de Greimas”. En: *Semiosis*, enero-diciembre 1984, nos. 12-13, p. 7-142. México: Centro de Investigaciones Lingüístico Literarias. Universidad Veracruzana, 1984. En: <http://cdigital.uv.mx/handle/123456789/6277> (11/12/2015)
- Rodríguez Genovés, F. “Espiritualidad laica y modernidad” [en línea]. En: *Daimon: Revista de filosofía*, 1999. En: <http://revistas.um.es/index.php/daimon/article/view/10211/9841> (14/10/ 2015).
- Rodríguez Palmero, M.L. “La teoría de modelos mentales de Johnson-Laird” En: *La teoría del aprendizaje significativo en la perspectiva de la psicología cognitiva*. M<sup>a</sup> Luz Rodríguez Palmero (coord.) Barcelona: Ed. Octaedro, 2008. pp 46-87
- Rodríguez Palmero, M.L. “La teoría del aprendizaje significativo: una revisión aplicable a la escuela actual.” En: *Revista Electrónica d’Investigació i Innovació Educativa i Socioeducativa*. Vol. 3, Núm. 1, 2011. pp. 29-50. En: <http://cmc.ihmc.us/papers/cmc2004-290.pdf> (10/06/2016)
- Rondal, J. A. « Le langage humain, fruit de l’évolution? » En: *Réflexions, Le site de vulgarisation scientifique de l’Université de Liège*, 14/11/16. En: [http://reflexions.ulg.ac.be/cms/c\\_432545/fr/le-langage-humain-fruit-de-l-evolution?part=4](http://reflexions.ulg.ac.be/cms/c_432545/fr/le-langage-humain-fruit-de-l-evolution?part=4) (11/12/2016)
- Rouco Varela, Antonio M. *Discurso inaugural de la XCIV Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española* [en línea]. CEE, 1 oct. 2009. En: <http://www.conferenciaepiscopaldedeconocimientoopal.es/Plenaria/XCIV/materiales/Rouco.html> (14/10/ 2015).
- Rûmi, Jalaluddin. *El Masnavi*. Barcelona: Visión Libros, 1984.
- Rûmi, Jalaluddin. *Fihi-ma-fihi*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Rûmi, Jalaluddin. *Odes mystiques*. Paris: Klincksieck, 1973.

- Salguero Lamillar, Francisco J. “Rasgos definitorios del lenguaje natural humano frente a otros sistemas de comunicación animal.” En: A. Nepomuceno, F. J. Salguero y F. Soler (eds.) *Bases biológicas, lingüísticas, lógicas y computacionales para la conceptualización de la mente*. Sevilla: Mergablum, 2004. pp. 47-75. En: <<http://docplayer.es/11833781-Rasgos-definitorios-del-lenguaje-natural-humano-frente-a-otros-sistemas-de-comunicacion-animal.html>> (27/05/2014)
- Sankaracharya. *Atmabodha: el conocimiento del âtman*. Barcelona: Vac-Devavani, 2009.
- Seguró, M. “Charles Taylor: La era secular (Tomo I)” En: *Pensamiento, Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 71, nº 267, 2015. pp. 767-770.
- Sebeok, Thomas A. *Signos: una introducción a la semiótica*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Seoane J. “La configuración del hombre”. En: *Revista de Filosofía*. 3ª época, vol. V(1992). nº. 8. pp. 357-371. Madrid: Complutense. En: <<http://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/viewFile/RESF9292220357A/11712>> (15/11/2016)
- Serrano Orejuela, E. *El concepto de competencia en la semiótica discursiva*. En: <<http://www.geocities.ws/semiotico/competencia5.html>> (15/11/2016)
- Servan-Schreiber, Jean-Louis. «La spiritualité laïque existe» En : *Psychologies* Diciembre 1999. En : <<http://www.psychologies.com/Culture/Spiritualites/Pratiques-spirituelles/Articles-et-Dossiers/La-spiritualite-un-nouveau-besoin/La-spiritualite-laïque-existe>> (18/11/ 2014).
- Shah, Idries. *Sabiduría de los idiotas*. México: Fototipográfica, 1976.
- Silburn, Lilian. *Le Bouddhisme*. París: Fayard, 1977.
- Soto Rivera, Rubén. “Argumento por reducción al absurdo en Parménides y Nagarjuna” En *Konvergencias, Filosofía y Culturas en Diálogo* nº 18 , Agosto 2008. pp 1-36 <<http://www.konvergencias.net/sotorivera183.pdf>> ( 12/05/2015)
- Suzuki, Daisetz Teitaro. *Ensayos sobre budismo zen. Primera serie*. Buenos Aires: Kier, 1975.
- Suzuki, Daisetz Teitaro. *Ensayos sobre el budismo zen. Segunda serie*. Buenos Aires: Kier, 1976.
- Suzuki, Daisetz Teitaro. *Le non-mental selon la pensée zen*. Paris : Le Courrier du Livre, 1992.
- Taylor, Charles. *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, 1994.
- Taylor, Charles. *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, 2006.
- Thomas, E.J. *El camino al Nirvana*. Madrid: Edaf, 1997.
- Thorpe, W.H. *Naturaleza animal y naturaleza humana*. Madrid: Alianza, 1980.

- Torradeñot, Francesc. “Elementos para la lectura e interpretación de los textos místicos desde las sociedades de tránsito”. En: *Indagaciones sobre la construcción de una epistemología axiológica. 9º Encuentro internacional CETR. Noviembre, 2013*. Madrid: Bubok, 2014.
- Trías, Eugenio. *Ética y condición humana*. Barcelona: Península, 2000.
- Trías, Eugenio. *Lógica del límite*. Destino: Barcelona. 1991.
- Tusón Valls, Jesús. *Los orígenes del lenguaje*. Barcelona: UOC, 2014.
- UNESCO *Hacia las sociedades del conocimiento Informe Mundial de la Unesco*. París: Unesco 2005. En: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001419/141908s.pdf>> (18/11/ 2014).
- Urbanos Garrido, R.M; Stoyanova, A. “Tecnologia, talent i tolerància en el desenvolupament econòmic de Catalunya”. En: *Papers d'Economia Industrial*, nº 33. Barcelona: Generalitat de Catalunya, 2011.
- Valad, Sultân. *Maître et disciple*. Paris: Sindbad, 1982.
- Valente, José Ángel ; Tàpies, Antoni. *Conversación sobre el muro*. Barcelona: La Rosa Cúbica, 1998.
- Valente, José Ángel. *Las palabras de la tribu*. Barcelona: Tusquets, 1994.
- Valladolid Bueno, T. *La salida de la religión y la despolitización de la democracia* [en línea]. CSIC, 2004. En: <<http://www.ifs.csic.es/holocaustos/textos/valladolid.pdf>> (14/10/ 2014).
- Vallier, Dora. *L'intérieur de l'art*. Paris: du Seuil, 1982.
- Valmiki. *El mundo está en el alma*. Madrid: Taurus, 1982.
- Vattimo, G. “Separarse de la vida (y de la Iglesia)”. En: El País, 10 mayo 2009. En: <[http://elpais.com/diario/2009/05/10/opinion/1241906412\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2009/05/10/opinion/1241906412_850215.html)> (14/10/ 2014).
- Vattimo, G. “¿Es la religión enemiga de la civilización?” En: El País, 1 marzo 2009. En: <[http://elpais.com/diario/2009/03/01/opinion/1235862012\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2009/03/01/opinion/1235862012_850215.html)> (14/10/ 2014).
- Verses On The Perfection Of Wisdom: Prajñāpāramitā – Ratnagunasamcayagāthā*. En: <<http://huntingtonarchive.osu.edu/resources/downloads/sutras/02Prajnaparamita/Astahasrika.pdf> [http://api.ning.com/files/os\\*UcEFVA3dH1Kfmo3g0HInA6qtl-TSBmrRiNZSX5yQ\\_/Laperfecciondesabiduria8000lineas.doc](http://api.ning.com/files/os*UcEFVA3dH1Kfmo3g0HInA6qtl-TSBmrRiNZSX5yQ_/Laperfecciondesabiduria8000lineas.doc)> (27/03/2014)
- Vidales, Carlos. “Semiótica y teoría de la comunicación: los retos comunicativos de la semiosis en el marco de la biosemiótica.” En: *Razón y Palabra*, nº 67, México: febrero 2015. En: <<http://www.razonypalabra.org.mx/N/n67/actual/6cevidales.html>> (15/03/2015)
- Vieira, José Álvaro Campos. *Aurora de uma espiritualidade sem religião: análise dos sem religião a partir da concepção de espiritualidade não religiosa de Marià Corbi*. Dissertação (Mestrado). Belo Horizonte: Pontifícia Universidade



Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, 2014. En: <http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4831534.pdf> (16/10/2015)

Vitray-Meyerovitch, E. *Mystique et poésie en Islam*. París: Ed.Desclée de Brouwer, 1972.

Vitray-Meyerovitch, E. *Rûmi et le soufisme*. Paris : Du Seuil, 1977.

Walpola, Rahula. *Aspectos fundamentales del budismo*. En: <http://www.budismo.net/t1.php> 2000 [27/03/2015]

Walpola Rahula. *Lo que el Buddha enseñó*. Buenos Aires: Kier, 1978.

Weil, Simone. *A la espera de Dios*. Madrid: Trotta, 1993.

Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus. Investigaciones Filosóficas. Sobre la Certeza*. Madrid: Gredos, 2009.

Yarce, Jorge. "Los valores como ventaja competitiva." En: *Educación y Educadores*. Bogotá: Instituto Latinoamericano de Liderazgo. n° 4, 2009. pp. 181-183.

*Yoga Vásishtha: Un Compendio* (trad. E. Ballesteros). Madrid: Etnos, 1995.

Yoka Daishi. *Shodoka: El canto del inmediato satori*. Barcelona: Visión Libros, 1981.

Yule, G. *El lenguaje*. Madrid: Akal 2004.

Zambrano, María. *Filosofía y poesía*. Alcalá de Henares: Universidad, 1993.

Zubiri, Xavier. *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Alianza Editorial: Madrid, 1991.

## BIBLIOGRAFÍA ESPECÍFICA

### ***Sobre Sumak Kawsay***

Cholango Tipanluisa, Humberto. *Movimiento indígena del Ecuador. Su participación en la Asamblea Constituyente de Montecristi y la lucha por el Estado plurinacional*. Tesis. Quito: Universidad Politécnica Salesiana, 2012. En: <http://dspace.ups.edu.ec/bitstream/123456789/3855/1/QT03415.pdf> (26/01/2014).

Altmann, Philipp. "El Sumak Kawsay en el discurso del movimiento indígena ecuatoriano". En : *Indiana*, n° 30 (2013). Berlin: Freie Universität, pp. 283-299 En: [http://www.academia.edu/5643092/El\\_Sumak\\_Kawsay\\_en\\_el\\_discurso\\_del\\_movimiento\\_indigena\\_ecuatoriano](http://www.academia.edu/5643092/El_Sumak_Kawsay_en_el_discurso_del_movimiento_indigena_ecuatoriano) (26/01/2014).

Altmann, Philipp. *Good Life As a Social Movement Proposal for Natural Resource Use: The Indigenous Movement in Ecuador* (2013). En: <[https://www.academia.edu/3681294/Good Life As a Social Movement Proposal for Natural Resource Use The Indigenous Movement in Ecuador](https://www.academia.edu/3681294/Good_Life_As_a_Social_Movement_Proposal_for_Natural_Resource_Use_The_Indigenous_Movement_in_Ecuador)> (26/01/2014).

*Buen Vivir, Plan Nacional 2013-2017*  
<<http://www.buenvivir.gob.ec/objetivos-nacionales-para-el-buen-vivir>>  
(26/01/2014).

*Declaración al pie de Taita Imbabura y Mama Cotacachi de los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador frente a la cumbre de los presidentes del Alba-TCP con "Autoridades indígenas" y Afro-descendientes.* Otavalo: 25 de junio 2010.  
En: <[http://www.accionecologica.org/images/2005/servicios/taita\\_inbabura.pdf](http://www.accionecologica.org/images/2005/servicios/taita_inbabura.pdf)> (02/03/2015)

Hidalgo-Capitán, Antonio Luis; Guillén García, Alejandro; Deleg Guazha, Nancy (Eds.) *Sumak Kawsay Yuyay. Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay.* Huelva y Cuenca: Fiucuhu, 2014. En: <[http://www.uhu.es/cim/documents/agenda/libro\\_sumak.pdf](http://www.uhu.es/cim/documents/agenda/libro_sumak.pdf)> (12/03/2015)

Kowii Maldonado, Ariruma. *El Sumak Kawsay*  
<<http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/El%20Sumak%20Kawsay-ArirumaKowii.pdf>> (02/03/2015)

Kowii Maldonado, Ariruma. "Memoria, Identidad e Interculturalidad de los pueblos del Abya-Yala. El caso de los quichua de Otavalo". En: *Intelectuales indígenas piensan América Latina*. Quito: Abya Yala, 2007. pp. 113-125.

Ortiz, Juan Diego. "El Buen Vivir como proyecto colectivo axiológico. Análisis de principios de epistemología axiológica de Corbí" En: *Indagaciones sobre la construcción de una epistemología axiológica*. 9º Encuentro Internacional CETR. Madrid: Bubok, 2014.

Ortiz, Pablo. *Espacio, Territorio e Interculturalidad Una aproximación a sus conflictos y resignificaciones desde la Amazonía de Pastaza en la segunda mitad del siglo XX*. Tesis doctoral. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2012. pp. 215-298. En: <<http://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/3437>> (12/08/2015)

*Salud, Interculturalidad Y Derechos. Claves para la reconstrucción del Sumak Kawsay-Buen Vivir.* En: <<http://www.redxlasalud.org/index.php/mod.documentos/mem.descargar/fichero.DOC-259%232E%23pdf>> (02/03/2015)

Tenesaca, Delfín. *Pueblos indígenas: exclusión histórica, aportes civilizatorios y nuevo contexto constitucional*. Contribución al seminario andino "Democracia, Participación y Socialismo", organizado por la Fundación Rosa Luxemburg, en junio 2010. En: <<http://www.rosalux.org.ec/es/media-es-democracia-e->>



[interculturalidad/599-seminario-andino-%E2%80%9Cdemocracia,-participaci%C3%B3n-y-socialismo%E2%80%9D,-junio-2010.html](http://interculturalidad/599-seminario-andino-%E2%80%9Cdemocracia,-participaci%C3%B3n-y-socialismo%E2%80%9D,-junio-2010.html)> (02/03/2015)

Viteri Gualinga, Carlos. “Visión indígena del desarrollo en la Amazonía”. En: *Revista de la Universidad Bolivariana*, Vol. 1, nº 3, 2002. En: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30510310>> (02/03/2015)

### ***Sobre FLOK: Free/libre Open Knowledge***

Barandiaran, X.E.; Vázquez, D. *Devenir Pachamama del Conocimiento. FLOK Society Design. Sembrando el sumak yachay (buen vivir)*. En: <[http://flokociety.org/wp-content/uploads/2013/08/devenir-pachamama-del-conocimiento\\_v\\_1\\_4.pdf](http://flokociety.org/wp-content/uploads/2013/08/devenir-pachamama-del-conocimiento_v_1_4.pdf)> (17/04/2015)

Barandiaran, X. E.; Vázquez, D. *Sumak Yachay Devenir Sociedad del Conocimiento Común y Abierto. Designing the FLOK Society*. En: <[http://flokociety.org/wp-content/uploads/2013/08/FLOK-society\\_Sociedad\\_conocimiento\\_v\\_1\\_5\\_2.pdf](http://flokociety.org/wp-content/uploads/2013/08/FLOK-society_Sociedad_conocimiento_v_1_5_2.pdf)> (17/04/2015)

Bauwens, Michel. *Transición hacia una sociedad basada sobre los comunes*. En: <<http://flokociety.org/2014/05/30/transicion-hacia-una-sociedad-basada-en-los-comunes-2/>> (17/04/2015)

Bauwens, Michel. “El postcapitalismo será comunitario y transnacional o no será”. En: *El Correo de las Indias*, 19 junio 2016. En: <<https://lasindias.com/michel-bauwens-el-postcapitalismo-sera-comunitario-y-transnacional-o-no-sera>> (27/09/2016)

*Carta abierta a los trabajadores del Procomún*. En: <<http://flokociety.org/carta-abierta/>> (17/04/2015)

*FLOK Ecuador o el Buen Conocer*. En: <<http://flokociety.org/que-es-esto/>> (17/04/2015)

Karkras, A.; Tasiguano, A.L.; Cachiguango, G. *Conocimientos Tradicionales y Ancestrales*. En: <[http://es.wiki.flokociety.org/w/Conocimientos\\_Tradicionales\\_y\\_Ancestrales#cite\\_note-ftn1-1](http://es.wiki.flokociety.org/w/Conocimientos_Tradicionales_y_Ancestrales#cite_note-ftn1-1)> (17/04/2015)

*Propuestas de transición hacia una economía y sociedad orientadas al procomún. FLOK Society*. En: <[http://es.wiki.flokociety.org/w/Propuestas\\_de\\_transici%C3%B3n\\_hacia\\_una\\_econom%C3%ADa\\_y\\_sociedad\\_orientadas\\_al\\_procom%C3%BAn](http://es.wiki.flokociety.org/w/Propuestas_de_transici%C3%B3n_hacia_una_econom%C3%ADa_y_sociedad_orientadas_al_procom%C3%BAn)> (17/04/2015)

*Sumak Yachay FLOK (Free/Libre Open Knowledge) society, hacia una matriz productiva del conocimiento común y abierto en Ecuador. El procomún del conocimiento*. En: <[http://es.wiki.flokociety.org/w/P%C3%A1gina\\_principal](http://es.wiki.flokociety.org/w/P%C3%A1gina_principal)> (17/04/2015)

Toudert, Djamel. "Ecuador hacia la sociedad del conocimiento". En: *El Correo del Orinoco*, 16/01/2015. En: <<http://www.monografias.com/trabajos902/ecuador-sociedad-conocimiento/ecuador-sociedad-conocimiento.shtml>> (17/04/2015)

*Tres modelos sociales y económicos compitiendo en la edad de producción entre pares*. FLOK Society. En: <[http://es.wiki.floksociety.org/w/Tres\\_modelos\\_sociales\\_y\\_econ%C3%B3micos\\_compitiendo\\_en\\_la\\_edad\\_de\\_producci%C3%B3n\\_entre\\_pares](http://es.wiki.floksociety.org/w/Tres_modelos_sociales_y_econ%C3%B3micos_compitiendo_en_la_edad_de_producci%C3%B3n_entre_pares)> (17/04/2015)

*Yachay será el eje de la construcción de la sociedad del conocimiento en Ecuador*. En: Andes: Agencia Pública de Noticias del Ecuador y Suramérica 16/07/2013 En: <<http://www.andes.info.ec/es/sociedad/yachay-sera-eje-construccion-sociedad-conocimiento-ecuador.html>> (17/04/2015)

### ***Sobre cultura indígena***

Frontaura Argandaña, María. *Mitología aymara-khechua* Universidad Mayor de San Andrés de Bolivia, 1930. En: Biblioteca digital andina. En: <<http://www.wiphala.org/mitologia%20aymara%20quechua.pdf>> (06/07/16)

Alba, M. María. *Pachamama, la Diosa Madre Andina*. En: <<https://santuariodelalba.wordpress.com/2014/04/14/pachamama-la-diosa-madre-andina/>> (06/07/16)

*La Pachamama* En: *Diccionario de mitos y leyendas*. En: <[http://www.cuco.com.ar/index\\_az.htm](http://www.cuco.com.ar/index_az.htm)> (06/07/16)

*Kawsay Puriy*. En: Escuela iniciática andina. <<http://takiruna.com/>> (06/07/16)

*El pueblo aymara*. Entrada en: Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile. <<http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-605.html>> (06/07/16)

*El mundo aymara. Introducción a la economía y comercio tradicional aymara*. En: <<http://aymarasinfronteras.org/economia-y-comercio-tradicional/index.html>> (06/07/16)

### ***Estudios económicos sobre Ecuador***

Álvarez González, Freddy Javier. *Gobiernos comunitarios dentro del estado de la revolución ciudadana*. 1, 2013. En: <<http://www.egov.ufsc.br/portal/conteudo/gobiernos-comunitarios-dentro-del-estado-de-la-revolucion-ciudadana>> (18/03/16)

Bustelo, Pablo. "El Banco Mundial y el desarrollo económico: un análisis crítico". En: J. de la Iglesia (coord.) *El orden económico mundial. FMI, Banco Mundial y GATT*. Madrid: Síntesis. 1994, pp. 151-168. En:

<[http://www.academia.edu/622675/El\\_Banco\\_Mundial\\_y\\_el\\_desarrollo\\_economico\\_un\\_analisis\\_critico?login=&email\\_was\\_taken=true](http://www.academia.edu/622675/El_Banco_Mundial_y_el_desarrollo_economico_un_analisis_critico?login=&email_was_taken=true)> (18/03/16)

Banco Mundial. *Programa de entrenamiento a representantes de nacionalidades amazónicas en temas hidrocarburíferos*. Washington, DC: World Bank. Energy Sector Management Assistance Programme (ESMAP) technical paper; no. 25, 2002. En: <<http://documents.worldbank.org/curated/en/962211468770072664/Programa-de-entrenamiento-a-representantes-de-nacionalidades-amazonicas-en-temas-hidrocarburiferos>> (18/03/16)

Banco Mundial. *Resumen del análisis social y plan de acción complementario*. Bolivia: Ministerio de Desarrollo Rural, Agropecuario y Medio Ambiente. 2009. En: <<http://documentos.bancomundial.org/curated/es/610701468207557685/pdf/IP333LCR0IP0P111863.pdf>> (18/03/16)

Banco Mundial. *Ecuador Country Profile 2010*. The World Bank; International Finance Corporation, 2010. En: <<https://openknowledge.worldbank.org/bitstream/handle/10986/20883/923210WP0Box380PUBLIC00Ecuador02010.pdf?>> (18/03/16)

Banco Mundial. *Bolivia. Marco de planificación para pueblos indígenas*. Julio 2013. <<http://documentos.bancomundial.org/curated/es/264171468202788164/Marco-Para-Pueblos-Indigenas-MPPI>> (18/03/16)

Bedoya Garland, Eduardo; Banco Mundial. *Plan de la comunidad campesina San Juan de Ocos (Comunidad Quechua)* 2009. <<http://documentos.bancomundial.org/curated/es/845481468296413952/pdf/IP3740v30P1169290Box345542B01PUBLIC1.pdf>> (18/03/16)

Chávez, Heinrich Helberg. *Proyecto: Preparación del Programa Nacional de Áreas Protegidas (PRONANP) Elaboración de un Marco de Planificación de Pueblos Indígenas*. Banco Mundial, 2009. En: <<http://documentos.bancomundial.org/curated/es/750251468325139328/pdf/IP3520Peru0strengthening0biodiversity.pdf>> (18/03/16)

Eby, Hannah. “¿Pérdida o persistencia? La cultura andina y los efectos de la influencia evangélica en las dos comunidades indígenas peruanas de Patacanha y Rumira Sondormayo.” En: *Independent Study Project (ISP) Collection*. Paper 1854. 2014. En: <[http://digitalcollections.sit.edu/isp\\_collection/1854](http://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/1854)> (18/03/16)

Ekos. *El portal de negocios del Ecuador*. En: <<http://www.ekosnegocios.com/empresas/default.aspx>> (18/03/16)

Equipo Aymara, Banco Mundial. *Anexo. Análisis socioeconómico de la región del lago Titikaka* 2007. En: <<http://documentos.bancomundial.org/curated/es/678811468205492735/Anexo-analisis-socioeconomico-de-la-region-del-lago-Titikaka>> (18/03/16)

- Gundermann, Hans; Vergara, Jorge Iván. “Comunidad, organización y complejidad social andinas en el norte de Chile”. En: *Revista Estudios Atacameños*, n° 38. San Pedro de Atacama, 2009. pp. 107 – 126.
- Lizárraga Ferrel, Gualberto. “Salvaguarda de los pueblos indígenas en el área del proyecto regional andino de adaptabilidad a los campos climáticos”. En: *Temas Sociales*, n° 28. La Paz, 2008. En: [http://www.revistasbolivianas.org.bo/scielo.php?pid=S0040-29152008000100003&script=sci\\_arttext](http://www.revistasbolivianas.org.bo/scielo.php?pid=S0040-29152008000100003&script=sci_arttext) > (18/03/16)
- Psacharopoulos, George; Patrinos, Harris A. (comp.) *Las poblaciones indígenas y la pobreza en América Latina. Estudio empírico*. Washington DC: Banco Mundial, 1998. En: <http://documents.worldbank.org/curated/en/202611468250881581/pdf/135510PUB0SPANISH0Box149558B00PUBLIC0.pdf>> (18/03/16)
- Rubalcaba, L.; Gago, D.; Ariano, M. “Services and Innovation for the Competitiveness of the Ecuadorian Economy” *Policy Research Working Paper*, n° 7767. World Bank, Trade and competitiveness Global Practice Group, Julio 2016. En: <http://documents.worldbank.org/curated/en/915381469468620713/pdf/WPS7767.pdf>> (18/03/16)
- Torres, Christian. “Ecuador apuesta por una sociedad del conocimiento para todos”. En: *El Ciudadano*, 27 marzo 2014. En: <http://www.elciudadano.gob.ec/ecuador-apuesta-por-una-sociedad-del-conocimiento-para-todos/>> (18/03/16)
- Toudert, Djamel. *Ecuador hacia la sociedad del conocimiento*. En: <http://www.monografias.com/trabajos902/ecuador-sociedad-conocimiento/ecuador-sociedad-conocimiento.shtml>> (18/03/16)
- Uquillas, Jorge; Carrasco, Tania (editores) *Exclusión social y estrategias de vida de los indígenas urbanos en Perú, México y Ecuador*. Quito: Banco Mundial, 2003. En: <http://documentos.bancomundial.org/curated/es/873681468025436066/pdf/358410rev0EXCLUSION120SOCIAL1.pdf>> (18/03/16)
- Urrutia, Jaime. “Cambios y permanencias comunales en medio siglo”. En: *Debate agrario*, n° 35. Lima: Cepes, 2002. pp. 183-194.